Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet-Août 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le Cantique Spirituel interpolé

I. — Le spectre d'un faussaire

Le premier problème du Cantique; les trois réponses. — En 1912, des dix-sept manuscrits actuellement conservés du *Cantique Spirituel*, l'auteur de l'Édition Critique des œuvres de saint Jean de la Croix formait deux groupes. Les manuscrits des couvents de Sanlúcar de Barrameda, Valladolid, Loeches, Bujalance, Granada, les manuscrits 8.654, 8.795, 17.558 de la Biblioteca Nacional de Madrid, tous munis d'un poème à trente-neuf strophes, étaient sans meilleur examen pareillement dénommés *manuscrits du premier Cantique*. Les manuscrits des couvents de Jaén, Burgos, Albe, Ségovie, Avila, les manuscrits 6.624, 9.492, 12.411, 18.160 de la Biblioteca Nacional, tous munis d'un poème ayant une strophe de plus et une disposition nouvelle, étaient désignés du même nom *manuscrits du second Cantique* (1).

(1) Obras del mistico doctor San Juan de la Cruz, Ed. critica... con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo, t. II, p. 145, note 2. Remarquer qu'en cette note la cote du sixième manuscrit du premier cantique, 17.558, fait défaut, la cote du septième manuscrit du même groupe doit se lire 8.795; deux manuscrits du second cantique, les manuscrits de Ségovie et d'Avila, ne sont pas signalés. La cote omise sera donnée à la page 487, la cote fautive sera rectifiée à la page 382, les manuscrits seront cités aux pages 146, 148, 156, 178, 226. Par contre, la mention en ce lieu du manuscrit 2037 paraît bien superflue.

Venait aussi l'avertissement (1) que toutes les éditions des quatre grands traités du Saint, parues en Espagne ou ailleurs de 1630 à 1700, présentaient un poème qui, ordonné comme le premier, retenait du second la strophe additionnelle, *Descubre tu presencia*, numérotée onzième.

Voici d'ailleurs les strophes des trois poèmes mises en tableau comparatif. Il est aisé d'y voir et le lieu où se place aux deuxième et troisième poèmes la strophe additionnelle, et le changement qu'entraîne le déplacement des groupes marqués par une, deux et trois étoiles :

premier poème tiré des ms. du premier cantique et de deux éditions (Paris 1622, Bruxelles 1627), poème des états α, A, A'.	deuxième poème tiré des ms. du deuxième cantique, poème de l'état B.	troisième poème tiré des éditions de Rome 1627, Madrid 1630, et de leurs réimpressions, poème des états R, R'.
	—	
1, 2, 3, 4,	I, II, III, IV,	*1, 2, 3, 4,*
5, 6, 7, 8,	V, VI, VII, VIII,	*5, 6, 7, 8,*
9, 10,	IX, X,	*9, 10,*
	XI,	*11,*
11, 12, 13, 14,	XII, XIII, XIV, XV,	*12, 13, 14, 15,*
*15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24,		*16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,*
25, 26,	XVI, XVII,	*26, 27,*
	*** XVIII, XIX,	
**27, 28,		**28, 29,
29, 30,	XX, XXI,	*30, 31,*
	** XXII, XXIII,	
***31, 32,		***32, 33,
	*XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII,	
33, 34, 35, 36,	XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII,	*34, 35, 36, 37,*
37, 38, 39.	XXXVIII, XXXIX, XL.	*38, 39, 40.*

(1) Edicion critica, t. I, p. LX-LXII.

En 1912, le problème tenait à ceci : trois états du poème étaient mis hors de doute : fallait-il en conclure que saint Jean de la Croix avait deux fois, trois fois, travaillé le *Cantique Spirituel*?

Fruits d'études plus ou moins rapides, de quelques arguments de critique interne ou externe, les solutions vinrent en tous sens : l'*Édition Critique* crut à deux rédactions authentiques (1), le *Bulletin Hispanique* n'en reçut qu'une (2), le *Mensajero de Sta Teresa* résolument admit les trois (3). En 1924, M. Baruzi adopta la seconde opinion (4), tandis que M. Martinez Burgos avec une modestie et une prudence extrêmes s'en tint à la première (5). Récemment la *Revue d'Ascétique et de Mystique* sur un ton net et fort (6) crut surprendre en la réponse du Bulletin Hispanique et celle de M. Baruzi une invraisemblance fondamentale (p. 309), criante (p. 310), et des difficultés insurmontables (p. 314).

La Revue offrait-elle de nouveaux arguments? Non. La seule donnée nouvelle et de quelque importance depuis 1912 est due, nous l'en remercions sincèrement, à M. Martinez Burgos. Son édition fort belle et très intéressante du *Cantique Spirituel* d'après le manuscrit du Carmel de Jaén est un modèle du genre, répond pleinement à nos désirs.

Rectifications nécessaires. — Le texte scrupuleusement donné (7) est, aux mains des fidèles de plus en plus nom-

(1) Op. cit., p. 142 à 146.

(2) Le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix a-t-il été interpolé? Bulletin Hispanique, octobre-décembre 1922, p. 307-342.

(3) Ano I, pp. 170-177, 224-289, 323-328, 360-367, 404-413; Ano II, pp. 21-28.

(4) Saint Jean de la Croix et le problème de l'Expérience mystique, pp. 16-35.

(5) San Juan de la Cruz, El Cántico Espiritual segun el ms. de las Madres Carmelitas de Jaén, Madrid, ediciones de la Lectura, 1924, pp. XIV-XLIV.

(6) Sixième année, juillet 1925, pp. 308-315.

(7) A la fin du Prologo, p. 6, ligne 4, paraît un cas notable de *homoioteleuton*. Le copiste de Jaén a omis une longue phrase qui dans

breux de saint Jean de la Croix, un excellent instrumen de travail. En la préface avec la plus parfaite mesure, l plus stricte équité, l'auteur relève quelques erreurs, obli geant à résipiscence, ce que je fais très volontiers. Certe il n'a pas été dit au Bulletin Hispanique que la stroph onzième : *Descubre tu presencia*, a été empruntée à Do Antolinez (1); on suppose, au contraire (p. 330), qu'e « 1584 on y fait allusion comme à une strophe connue » Antolinez, né le 6 décembre 1554, n'avait alors même pa trente ans. De même il n'a été affirmé nulle part que l'ar chevêque de Santiago se soit fait l'interpolateur du *Can tique Spirituel* (2), puisqu'il est mort le 19 juin 1626 e qu'à plusieurs reprises (p. 330, 341), la deuxième rédac tion du *Cantique* a paru « plus récente que l'an 1626, pos térieure à l'édition italienne approuvée le 9 décembre 1626. Mais j'avoue avoir dit trop vite (p. 327) que les omissions et variantes, qui distinguent de la rédaction A (tirée du premier groupe des manuscrits) le texte imprimé à Rome en 1627, puis à Madrid en 1630, se retrouvent d'un bout à l'autre du commentaire de la rédaction B (tirée du second groupe des manuscrits). Non, elles n'apparaissent ni au Prologue, ni dans les strophes 3 à 40; seules les connaissent la première strophe et la deuxième, comme pour avertir le chercheur des origines complexes de la rédaction B. De même, je le confesse, la clausule du Prologue qui a trait aux citations bibliques « *primero las pondré las sentencias de su latin y luego las declararé al propósito de lo que se trayeren* » (3) n'est pas, comme je l'ai cru (pp. 321, 333),

le premier commentaire du Cantique se trouve entre deux mentions des mêmes mots, tout le passage ici en italique : « puntos de Teología Escolástica, *acerca del trato interior del alma con su Dios, no será en vano haber hablado algo á lo puro del espiritu, en tal manera; pues aunque á V. R. le falte el ejercicio de Teología Escolástica*, con que se entienden..... » Le copiste est passé du premier *Teología Escolástica* au second.

(1) M. Martinez Burgos, op. cit., p. XX, XXIV-XXXII, XLII.

(2) Op. cit., p. XXIV, XXXII.

(3) E. C., t. II, p. 494, lig. 30-31.

une promesse de faire précéder du latin la traduction en langue vulgaire des textes de l'Écriture, mais peut-être la déclaration que le Saint, profitant dans la mesure prévue des permissions les plus récentes de l'Inquisition Espagnole, traduirait les passages scripturaires, en ayant soin d'y ajouter incontinent l'explication (1). Ceci est entendu.

Que M. Martinez Burgos toutefois accepte quelque délai pour l'examen d'un autre point. Il paraîtrait prématuré d'accorder sans réserve (2) que le Docteur Mystique n'a pas lui-même inséré en son œuvre une centaine de textes latins, avant d'avoir scruté les six états connus du *Cantique Spirituel.*

En effet si en 1912 le débat sur l'unicité ou la pluralité des Cantiques authentiques s'engagea autour de trois documents, deux rédactions manuscrites et un texte imprimé, son meilleur résultat jusqu'ici, semble-t-il, est d'avoir imposé une patiente analyse de sources assez nombreuses, assez intéressantes aussi, pour nous faire entrevoir un problème plus complexe, une solution plus forte, qu'il ne semblait d'abord. Aujourd'hui six états du *Cantique* pour le moins doivent paraître au procès et soumettre au jury leurs titres légitimes.

Faussaire et interpolateur. — Ce jury est évidemment composé « *de tous ceux qui sans autre intérêt veulent aider à l'intelligence de la doctrine des Saints — de todos que desin-*

(1) « L'index de 1559 avait demandé qu'on livrât au Saint-Office tout extrait traduit du Nouveau Testament, imprimé ou manuscrit. Le premier index de Quiroga, publié en 1583, quelques mois avant que saint Jean de la Croix n'exposât son Cantique Spirituel, prohibe encore les traductions en langue vulgaire de la Bible en toutes ses parties, mais accorde la traduction des clausules, fragments et chapitres insérés dans les livres des auteurs catholiques qui en font l'exégèse ou en tirent parti ; — prohibense las Biblias en lengua vulgar, con todas sus partes, pero no las clausulas, sentencias o capitulos que de ella anduvieren insertos en los libros de Catholicos que los explican o alegan. » Cf. Bulletin Hispanique, 1922, p. 21.

(2) M. Martinez Burgos, op. cit., XXXIII-XXXIV, p. 7, en note.

teresadamente se interesan por los estudios teresianos y sanjuanistas » (1). L'expression est heureuse ; le P. Florecio a bien dit ; et tel est notre cas, sans que personne n'en soit surpris.

De longue date les Bénédictins Français ont mis leur zèle à glorifier saint Jean de la Croix, assurément l'une des meilleures gloires du Carmel Réformé, mais aussi l'un des plus pures lumières de l'Église Catholique, l'un des guides les plus bienfaisants des âmes contemplatives. C'est un Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, Dom Conrad (2), Prieur de l'Abbaye Saint-Germain-des-Prés qui le dimanche 20 avril 1727, au nom de Son Éminence le Cardinal de Noailles, archevêque de Paris, publiquement en l'église des Religieux Carmes de la ville donne lecture de la bulle de canonisation du Saint. Le dernier jour de l'octave consacrée aux solennités liturgiques, c'est aux seuls moines bénédictins qu'appartiennent en entier chants et cérémonies d'usage. L'imprimé (3) d'où viennent ces souvenirs se termine par ces mots : « *Huitième jour, lundi 27 avril, jour de la clôture, les RR. PP. Bénédictins de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés viendront processionnellement chanter la Grande Messe, et l'après midy Vespres, après lesquelles se fera la prédication par le R. P. Dom Dauceres, religieux de la dite Abbaye et vicaire de la paroisse.* »

Les écrits de saint Jean de la Croix sont partie intégrante et du patrimoine de l'Église et du trésor des Religieux. C'est à ce double titre qu'à l'étranger comme en Espagne

(1) Mensajero de Santa Teresa, ano I, 1923, p. 177.

(2) Dom Conrad (1662-1734) était l'un des personnages les plus considérables de son Ordre. En 1696 et 1699, il est élu prieur de Saint-Jouin-de-Marnes au diocèse de Poitiers ; en 1702, prieur de Saint-Maixent ; en 1705 et 1708, abbé de Saint-Sulpice de Bourges ; en 1711, prieur de la Chaise-Dieu ; de 1717 à 1726, procureur en cour de Rome ; en 1726, prieur de Saint-Germain-des-Prés ; en 1729 et 1733, abbé de Saint-Sulpice de Bourges où il meurt en 1734.

(3) Cérémonies qui s'observeront pendant l'octave solennelle de la Canonisation de saint Jean de la Croix, premier Carme déchaussé. Bibliothèque Mazarine.

les amis de plus en plus nombreux de l'Ordre si méritant de Notre-Dame du Mont-Carmel s'intéressent à la transmission de si précieux ouvrages et par suite à leurs origines.

Loin de nous le malin plaisir de surprendre un faussaire. Le mot qui fait horreur à M. Martinez Burgos ne se lit pas une fois au *Bulletin Hispanique*.

Le propre d'un faussaire est de fabriquer un ouvrage qui reçoit, à peine né, le patronage d'un nom illustre ou très ancien. Le faussaire veut qu'une œuvre sans âge, sans renom, sans autorité, obtienne immédiatement les droits conférés par l'antiquité, la sainteté ou le magistère ordinaire. Fausses décrétales de toute espèce en matière dogmatique, morale, disciplinaire, liturgique ou autre, répondent à ce dessein. On se souvient encore de l'exemple récemment découvert en poursuivant l'étude des martyrologes historiques : « Adon (de Vienne), dit Dom Quentin, a exercé sur le développement de la littérature martyrologique la plus regrettable influence, avec cette circonstance aggravante que, *pour donner à son œuvre une autorité supérieure à celle des autres martyrologes composés à son époque*, il n'a pas craint d'y joindre le prétendu « venerabile perantiquum martyrologium romanum » qu'il est censé avoir suivi, *mais dont en réalité il est lui-même l'auteur* (1). »

Le *Cantique Spirituel* est fait d'un poème et d'un commentaire. Pour le poème, c'est vrai, il a été souvent question au *Bulletin Hispanique* d'une strophe additionnelle (p. 308, 314, etc.), du déplacement de dix-huit autres (p. 317, 318, 324, 332, etc.). Pour le commentaire, c'est encore vrai, à maintes reprises on a parlé d'*additions* (p. 324-327, 330, 336, 337, etc.), de *retouches* (p. 320, 327, 334, 335, 338-340, etc.), d'*omissions* (p. 324-327, 330,

(1) Les Martyrologes historiques du Moyen Age. Étude sur la formation du Martyrologe Romain, par Dom Quentin. Paris, 1908, p. 687.

335, etc.), de *superpositions* (p. 336-337). L'auteur de tant de nouveautés a obtenu les noms de *rédacteur* (p. 334, 335, 337), de *compilateur* (p. 334), d'*interpolateur* (p. 338, 340-342). Son ouvrage a été déclaré *apocryphe* (p. 330, 337). Nulle part le *Bulletin Hispanique* n'a honni un *faussaire*; car un ouvrage apocryphe n'est pas nécessairement le travail d'un faussaire, un ouvrage apocryphe n'est pas nécessairement une cause d'infamie. Apocryphe signifie seulement : « *rédigé par une main étrangère.* » Pour mériter ce nom, il suffit qu'un écrit, fût-il amélioré, ne soit pas reproduit tel que l'auteur l'a mis au jour.

Depuis trois quarts de siècle la propriété littéraire est devenue sacrée. Elle exige même respect que la propriété foncière. Elle a comme des scellés, on n'en doit rien soustraire, on n'y doit rien mêler. Le moindre alliage rend une œuvre *apocryphe*, fait un ouvrage *interpolé*. Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles la conscience des lettrés en la plupart des cas suivait une autre norme. Le texte à éditer était-il délicat, réservé, trop particulier ou simplement peu sûr, insuffisamment déclaré, les *retouches*, *omissions*, *déplacements*, *superpositions* (toutes modalités rencontrées dans les six états du *Cantique*) directement, immédiatement, avec ou sans avertissement appropriaient le texte au pays, à l'époque qui voyaient l'édition. Loin d'être un *péché grave — grave culpa* (1) » — une *vilenie*, une *indignité*, une *action malhonnête*, « *picardía* » (2), cette interpolation n'était même pas une peccadille. C'était parfois un haut fait d'armes. On l'avouait, on s'en faisait gloire, on y renonçait avec peine, tant on la jugeait profitable. De fait, elle parait à tous les besoins, remplaçait à elle seule les préfaces, les avant-propos, les passages parallèles, les glossaires, les mémoires justificatifs, tout l'appareil de nos modernes; par elle des rectifications de tout genre étaient incorporées à l'ouvrage édité, imposées au goût du lecteur. Et le lecteur se laissait

(1) M. Martinez Burgos, op. cit., p. XXXIX.
(2) Op. cit., p. XLIII.

faire plus ou moins consciemment, charmé de cette violence, du travail épargné, pleinement confiant d'ailleurs en l'habileté du charitable intermédiaire. En ce temps on ne croyait guère aux faussaires, *apocryphe* se disait à peine, on bénissait le *rédacteur*, notre *interpolateur*.

L'affirmation du P. Andrés de la Encarnacion est vraie, elle n'est pas infamante. Après vingt-deux ans du plus patient labeur sur les textes manuscrits et imprimés des œuvres de son glorieux Père, le 28 janvier 1776, en une *Representación*, restée célèbre, le P. Andrés fait connaître à ses supérieurs que les éditions jusque-là émanées de l'Ordre n'offrent pas *rigoureusement parlant* le texte écrit par notre Saint : on s'est permis sur bien des points des coupures et des déplacements (1). Pour avoir l'ensemble de ces points il nous faudrait examiner tous les opuscules et traités édités çà et là avant 1776. Ceci sera fait en son temps. Aujourd'hui notre enquête porte uniquement sur le *Cantique*; et du *Cantique* il faut bien dire que les éditions-mères sanctionnées par l'Ordre en 1627 à Rome, en 1630 à Madrid, en 1703 à Séville, ne nous donnent pas *scrupuleusement* un texte demeuré pur, nous le verrons plus loin (2).

Le témoignage est vrai et il doit porter à mieux faire ; il ne peut porter préjudice. Comme l'ajoute fort à propos le P. Andrés, pleinement conscient des méthodes de son temps, « *les intentions furent excellentes, et personne n'en doutera jamais* (3) ». Oui, si l'excuse, comme il était prévu (4), ne suffit pas à satisfaire les exigences de la critique moderne, elle suffit amplement à disculper les éditeurs des

(1) Biblioteca Nacional de Madrid ; ms. 3633, Previo, n° 1, f° 4 et 4 v° : « ya se deja entender que hallando estos libros mutilados y invertidos en muchas cosas, han de clamar que las Obras que la Religion ha publicado, no son *en rigor* las obras que el Sto escribio. »

(2) Cf. p. [144] et suivantes.

(3) Ms. 3653, loc. cit. : « solo tendran por escusa la buena intencion con que se hizo, de que nadie dudara. »

(4) Ib. : « pero tampoco satifara los eruditos la disculpa. »

XVII[e] et XVIII[e] siècles. Autres temps, autre mœurs. Voici quelques exemples contemporains des trois éditions visées par le P. Andrés, et des résolutions qui en 1775 rendirent ses travaux sans effet (1). Éditions et résolutions, vues comme elles le furent d'abord, se feront mieux comprendre, trouveront plus d'indulgence.

Interpolations contemporaines des premières éditions du Cantique. — Les Vrays Entretiens. 1629. — En l'été de 1629, à quelques mois des éditions romaine (1627) et madrilène (1630) des œuvres de saint Jean de la Croix, paraissent à Lyon chez le marchand libraire Vincent de Cœurssilly « *les Vrays Entretiens Spirituels du Bien-Heureux François de Sales, Evesque et Prince de Genève, Instituteur et Fondateur de l'Ordre des Religieuses de la Visitation Ste Marie* ». L'édition rectifiait, son titre le souligne, les « *Entretiens et Colloques spirituels* » imprimés par surprise le 7 mai de l'année précédente. Sainte Jeanne de Chantal avait elle-même voulu et dirigé la rectification. Or pour préparer les *Vrays* Entretiens Spirituels, son premier soin fut de retrancher les allusions directes, les détails trop intimes, et certaines questions qui eussent pu sembler inutiles à quiconque n'est pas initié aux usages et Règles de la Visitation. Le 28 février 1629, la sainte écrivait à la Supérieure du premier monastère de Lyon, la mère Cathetherine-Charlotte de Crémaux : « Pour nos Entretiens, je vous supplie de nous envoyer les deux copies que nos Sœurs de Paris nous ont envoyées; car nous désirons de *les faire revoir encore plus exactement, afin que*, puisque nous sommes nécessitées de les faire publiquement voir, *l'on n'y laisse rien*, tant qu'il se pourra, *qui puisse faire gloser.* »

« Loin de se borner à des suppressions partielles, on a éliminé de l'édition définitive les deux Entretiens adressés à la communauté de Lyon. La Sainte s'en explique ainsi, le 28 juillet 1630, à la Mère de Blonay : « Quant au recueil

(1) Ed. crit, t. I, pp. LXIV-LXX.

que vous fîtes de ce que vous dit notre bienheureux Père et à ses filles le jour de Saint Étienne, *parce qu'il n'avait point de liaison ni de suite*, ceux qui ont vu les Entretiens (qui sont plusieurs personnes très capables), n'ont pas jugé *qu'il se pût ni dût mettre en cet état*; mais ils ont tiré toutes les meilleures pièces *qu'ils ont placées dans les Entretiens ès lieux où elles s'appropriaient le mieux*, et étaient plus convenables... »

Retenons bien : au jugement de personnes *très capables*, sainte Jeanne de Chantal *enlève* de gros morceaux, *intercale*, *interpole* des petits. Ce n'est pas tout. Trois des *Vrays* Entretiens n'ont pas été prononcés au parloir et sont tirés de sermons manuscrits. Des fragments de divers autres sermons et des extraits de Lettres ont été insérés, interpolés dans le texte primitif, l'Entretien XII par exemple. Tantôt ces fragments sont purement additionnels, d'autres fois ils remplacent un passage supprimé (1).

Le m. 13.505 de Madrid (c. 1636). — Dix ans sont à peine écoulés. Le Général des Carmes Esteban de San José, en 1636, met aux mains d'un grand admirateur de Don Antolinez, archevêque de Saint-Jacques de Compostelle, un commentaire composé par le prélat sur trois poèmes de saint Jean de la Croix. En même temps est accordée la permission d'en prendre copie. La copie, exécutée avec grand soin, longtemps propriété des Carmes de Tudela, aujourd'hui conservée à la Biblioteca Nacional de Madrid sous la cote 13.505, offre l'un des plus curieux exemples de *déplacement* et de *retouches* que l'on puisse désirer ; les rédacteurs des états apocryphes du *Cantique Spirituel* ne prendront guère plus de licence.

L'un des trois poèmes a huit strophes de cinq vers, il débute par : « En una noche oscura » ; un autre a quatre strophes de six vers, il commence par : « O Llama de amor viva ». Le manuscrit 13.505 présente un commen-

(1) Cf. la préface de Dom Mackey au t. VI des Œuvres de saint François de Sales, Annecy, 1895 ; notamment les pages XVIII-XXV.

taire qui va d'un poème à l'autre comme il suit : nous obtenons d'abord (f° 228) le commentaire des quatre premières strophes à cinq vers, puis (f° 267) celui de trois strophes et demie à six vers, ensuite (f° 334) celui des quatre dernières strophes à cinq vers, finalement (f° 377) celui de la dernière moitié de la dernière strophe à six vers. L'enchevêtrement a lieu malgré toutes différences de prosodie. Les strophes n'ont pas le même nombre de vers, les vers n'ont pas le même nombre de pieds, peu importe. Et pareil déplacement, la collation des manuscrits 13.505 et 7.072 le prouve, est l'œuvre d'un copiste tout dévoué à Antolinez, et pareil déplacement n'empêche pas le copiste de caresser l'espoir que sa copie pourrait servir telle quelle à l'impression du travail de l'évêque de Santiago.

Bien mieux : il pense ingénûment que si cette impression avait lieu, et il la souhaite, il serait bon de faire modifier « *par une plume moyennement habile — y esto lo podria hacer antés de imprimirse qualquiera pluma medianamente advertida* » et cinq strophes des poèmes de saint Jean de la Croix et l'exégèse que Don Antolinez fit aux parties abandonnées (1).

L'édition princeps des Pensées *de Pascal (1670).* — Les retouches proposées pour être publiées sous les noms de saint Jean de la Croix et de Don Antolinez nous paraissent aujourd'hui d'une incroyable audace. Toutefois, plus sur-

(1) Ms. 13.505, f° 2 v° : ... Pero no parece fuera de proposito advertir, que... seria conveniente reformar, o (per mejor decir) mesurar un poco estas frases, de suerte q̄ mudandoles las palabras sin tocar al sentido o alterandole con poca diferencia se quitassen lo possible los equivocos mas duros, q̄ se ofrecen en estos versos del amor divino al humano : y esto lo podriá (f° 3) *hacer antes de imprimirse* qualquiera pluma medianamente advertida... Las canciones que se podran alterar un poco *en* (f° 3 v°) *caso que se ayan de imprimir* y de la manera que se podrian poner, alterando lo menos que se pueda el sentido, son las siguientes... (f° 4). Desta manera o otra mas combeniente se podran imprimir... (f° 4 v°)... La declaracion se puede tambien mudar algo en la prossa siguiendo la sustancia y concepto de lo que se hubiere alterado en el verso.

prenante encore paraîtra à plusieurs la préparation de l'édition princeps des *Pensées* de Pascal (1669-1670). A la mort de Pascal ses manuscrits se trouvaient enfilés en diverses liasses sans aucun ordre. Ce n'étaient que les premières expressions de ses pensées écrites sur de petits morceaux de papier à mesure qu'elles lui venaient dans l'esprit. M. de Roannez rêvait d'*éclaircir* les pensées obscures, d'*achever* celles qui étaient imparfaites, et, en prenant dans tous ces fragments le dessein de l'auteur, de *suppléer en quelque sorte* l'ouvrage qu'il voulait faire. Pour Gilberte Périer heureusement les fragments écrits par Pascal sont comme les reliques d'un saint auxquelles il est sacrilège de toucher. Elle s'étonne qu'on ait songé à *refaire* les *Pensées*, elle se plaint du long commentaire où elle ne reconnaît plus l'œuvre de son frère.

« La volonté de Madame Périer s'imposa. On renonce à la restauration commencée ; il est convenu, selon les termes de la préface, qu'on publiera le texte de Pascal, *sans y rien changer*. Pourtant on ne peut empêcher ces « Messieurs » de *mettre au point*. Ils omettent un grand nombre de fragments, les uns parce que ce sont des redites, des phrases inachevées, des réflexions trop personnelles, sans portée apparente pour le public, les autres pour l'audace de pensée qui s'y révèle. Deux groupes sont particulièrement sacrifiés : les fragments sur les lois, les fragments sur les miracles, quand la théorie du miracle se tourne en attaque contre les Jésuites. Les questions trop brûlantes sont écartées.

« Même lorsque Port-Royal reproduit les grands développements que Pascal a marqués d'une empreinte inoubliable, il use de précaution. Le fragment sur les deux Infinis se trouve réparti entre deux chapitres différents, et Port-Royal fait précéder le début de remarques didactiques, destinées à diminuer quelque peu la portée de la pensée. L'argument du *pari* est publié ; il y manque quelques phrases.

« Délibérément les amis de Pascal ont fait le sacrifice

de l'ordre qu'il rêvait, de la logique nouvelle qu'il voulait y appliquer. Mais au moins ont-ils tiré parti de ce sacrifice pour donner aux *Pensées* un caractère d'onction sereine qui devait lui concilier les lecteurs du XVII[e] siècle. Le choix et l'arrangement des fragments aussi bien que le remaniement du texte, tout concourt à donner une impression remarquablement nette et remarquablement pure. De fragments écrits au moment où Pascal était le plus ardent, où son âme était le plus remplie et de l'enthousiasme du miracle et du scandale de l'Église, d'un livre composé dans l'ardeur du combat contre le parti des Jésuites, Port-Royal a fait une œuvre d'édification, inspiratrice de calme et de recueillement, propre à nourrir également toutes les âmes pieuses, digne de servir de profession et comme de centre à l'Église réconciliée et unifiée (1). »

C'est ainsi qu'en prenant avec l'écrivain des libertés qui nous paraissent incompatibles avec les devoirs de l'éditeur probe, de très dévoués amis ont cru de bonne foi travailler pour la mémoire de Pascal.

La première édition des œuvres oratoires de Bossuet (1772). — Un siècle plus tard, en 1772, au moment où allait se tenir le Définitoire qui ne jugea pas opportun de faire paraître les rectifications voulues par Andrés de la Encarnacion, la même bonne foi et le même enthousiasme inspirèrent aux premiers éditeurs des œuvres oratoires de Bossuet, Dom Deforis et Dom Coniac, une résolution tout aussi opposée à l'esprit scientifique. Le désir de ne rien perdre ou de perdre le moins possible d'un si grand écrivain pousse nos Bénédictins à « insérer les débris d'une œuvre dans une autre, à introduire certaines pages isolées qui semblaient contenir des idées semblables, même à fondre deux discours en un seul ». Dom Deforis trouve-t-il pour le jour de Noël deux sermons composés sur le

(1) Cf. les Grands Écrivains de la France. Blaise Pascal, Pensées, t. I, pp. III-XVIII, préface de Léon Brunschvicg, 1904.

même plan ? « pour éviter les répétitions, déclare-t-il, nous avons pris de ce sermon second ce qu'il y avait de neuf et ce qui pouvait être regardé comme une revision, une extension de preuves, et nous l'avons incorporé au premier sermon, lorsque cela a pu se faire sans rien gâter ». S'il préférait la première rédaction à la seconde, ce n'était pas, comme on a été tenté de le croire, par un manque absolu de goût, mais simplement parce qu'elle était *la plus complète*. Une autre fois, trouvant au premier dimanche de Carême deux sermons sur les démons, il eût bien désiré, nous dit-il, « n'en faire qu'un seul des deux ; mais *après y avoir travaillé longtemps*, la difficulté du succès et la crainte de gâter les deux pièces » l'ont déterminé, lui et ses collaborateurs, à les donner séparément. Il annonce donc *en s'en excusant* qu'on va les lire « *telles que l'auteur les a produites* ». Et malgré cet engagement il ne résiste pas à la tentation d'orner le second discours d'un assez long morceau que Bossuet avait condamné dans le premier (1).

Il faut bien en convenir : si la coutume de l'interpolation était vieille (comme en témoignent l'*Historia Lausiaca* en sa recension longue (2), l'*Historia Romana* de Paul Diacre (3) VIII[e] siècle, la légende des Trois Compagnons (4) fin du XIII[e] siècle, la *Vita* de sainte Catherine de Gênes (5) XV[e] siècle, et tant d'autres travaux), aux XVII[e] et XVIII[e] siècles encore les plus chauds partisans, les plus sincères admirateurs, de très bons érudits, des saints canonisés pratiquaient l'interpolation. *Additions, retouches, omissions, déplacements, superpositions,* étaient un jeu

(1) Œuvres Oratoires de Bossuet, éd. Lebarcq, t. I, pp. II-IV.

(2) « Organic Corruptions in the long Recension. » The Lausiac history, Dom Butler, 1898, pp. 38-58.

(3) Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters, Manitius, I, pp. 262-263.

(4) Analecta Bollandiana, 1900, pp. 119-197. Bulletin Critique, 1899, 651-654.

(5) The Mystical element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa. Von Hugel, 1923.

tout innocent, voire même un signalé service pour l'auteur et le lecteur. Autres temps, autres mœurs. Les états du *Cantique* qu'il faut maintenant examiner sont bien d'un autre temps, serait-il surprenant qu'ils témoignent d'autres mœurs ? Pour ne pas froisser la justice, jugeons-les à l'antique.

2. — Distinction des six états connus du Cantique Spirituel

Les six états, leurs sigles et leurs sources. — Le *Cantique Spirituel* est fait d'un poème et d'un commentaire. Quand parut l'*Édition Critique*, trois poèmes différents ont fait conclure à trois états. A présent quelques notes sur l'ensemble des commentaires connus, manuscrits, imprimés, permettront d'obtenir six formules du *Cantique* désignées par les sigles α, A, A′, B, R, R′.

Ces sigles se justifient sans peine. En 1922 les majuscules, A, B, R, ont été affectées à deux manuscrits espagnols (ceux de Sanlúcar, de Jaén) et à une version italienne imprimée à Rome en 1627. Aujourd'hui les mêmes sigles désigneront les mêmes documents et s'étendront à leurs pareils : A nous dira toujours le manuscrit de Sanlúcar demeuré seul de son espèce, B celui de Jaén et autres du même genre, R la version italienne de 1627 et les réimpressions faites au cours du XVII[e] siècle.

Le manuscrit de Sanlúcar allait jusqu'à ce jour de pair avec sept autres sous la même dénomination : « manuscrits du premier cantique ». Désormais il est isolé, il ne communique son sigle ni au ms. 17.558, seul lui aussi de son espèce, ni aux six autres manuscrits, ses anciens compagnons. Le manuscrit de Sanlúcar conservant A comme sigle, le ms. 17.558, très proche parent, aura α, cinq des restants prendront A′ (1). De même les éditions italiennes

(1) Le manuscrit de Valladolid est jusqu'ici resté insaisissable ; nous ne savons pas encore s'il peut avoir comme sigle α, A ou A′.

du XVII[e] siècle, conservant R, les éditions contemporaines soit espagnoles, soit étrangères, toutes dérivées du texte imprimé à Madrid en 1630 auront R'.

Voici donc et les six états du *Cantique Spirituel* et leurs sigles et leurs sources :

Le Cantique α est représenté par un manuscrit, deux imprimés : le ms. 17.558 de la Biblioteca Nacional ; — le texte imprimé aux Pays-Bas Espagnols à Bruxelles, en 1627, sous le titre « Declaracion de las Canciones que tratan del exercicio de amor entre el alma y el esposo Christo » ; Londres, British Museum, 11450*aaa*24, Tournai, Bibliothèque de la ville, 8°, 1936 ; — la version publiée à Paris en 1622 sous le titre « Cantique d'Amour Divin entre Jésus Christ et l'âme dévote » ; Paris, Bibliothèque Nationale, D, 39.307 ;

— *le Cantique A* est représenté jusqu'ici par le seul manuscrit de Sanlúcar de Barrameda, édité en 1912 (Edición crítica, t. II, p. 493-613) avec un certain nombre de corrections dont il nous manque le détail et la justification. Seul l'aveu en est connu de tous depuis la publication partielle et très inattendue d'une lettre privée, datée de février 1918, imprimée six années plus tard par le Mensajero de Sta Teresa, 1924, p. 410 ;

— *le Cantique A'* est représenté par cinq manuscrits, ceux de Madrid (8.654, 8.795), de Grenade, de Loeches et de Bujalance ;

— *le Cantique B* est représenté par neuf manuscrits et toutes les éditions espagnoles ou étrangères qui ont suivi celle de Séville 1703. Les manuscrits sont ceux de Jaén, Albe, Burgos, Avila, Ségovie et les manuscrits de la Biblioteca Nacional de Madrid 6.624, 9.492, 12.411, 18.160. Le manuscrit de Jaén a servi de base aux éditions de Séville 1703, Tolède 1912, Madrid 1924. A raison des garanties spéciales que possède le travail de M. Martinez Burgos, cette dernière édition sera citée en lieu et place de toutes les sources de cet état ;

— *le Cantique R* n'est représenté par aucun manuscrit.

Le premier document qui le livre est la traduction italienne imprimée à Rome en 1627, et plusieurs fois réimprimée. Nos références seront données à cette édition princeps de l' « Essercitio d'Amore fra l'anima e Christo suo sposo » ;

— le *Cantique R'* n'est lui aussi représenté par aucun manuscrit ; mais, sans franchir les limites du XVII[e] siècle, huit éditions espagnoles (Madrid 1630, Barcelone 1635, Madrid 1649, 1671, 1679, Barcelone 1693, Madrid 1694, 1700), six françaises (Paris 1641, 1652, 1665, 1694, 1695, 1696), une latine (Cologne 1639), deux flamandes (Anvers 1637, Gand 1693), une allemande (Prague 1697), en témoignent. Toutes sont fidèles au *Cantique Spirituel* imprimé à Madrid en 1630. C'est à cette dernière que vont nos références.

Caractéristiques des six états. — En somme, nos six états du *Cantique Spirituel*, — nos six Cantiques, si l'on préfère, — sont nés d'abord de la distinction de trois poèmes, puis de la division en trois groupes (α, A, A') des commentaires manuscrits du premier poème et de la division en deux groupes (R, R') des commentaires imprimés du troisième poème.

La distinction des poèmes est acquise ; un mot est nécessaire pour mettre au clair la division des commentaires.

Les Commentaires α, A *et* A'. — Que le Cantique α soit un texte revisé ou au contraire le texte primitif, dont la revision, imputable oui ou non à saint Jean de la Croix (peu importe à cette heure), nous a constitué A, le fait est qu'α possède en propre quelque 184 leçons réparties d'un bout à l'autre du commentaire. Entre les deux Cantiques α et A il y a eu, dans un sens ou dans l'autre, une certaine revision. C'est elle qui nous fait distinguer les deux premiers états. L'exemple le plus marquant du travail accompli se prend au commentaire du premier vers de la strophe 12[e]. Il est donné *in extenso*, nous en aurons besoin p. [161].

Le manuscrit 17.558 (Cantique α) nous donne, folios 27 et 28 :

apartalos amado segun emos dicho el alma conforme a los grandes deseos q̄ tenia destos divinos ojos q̄ sinifican la divinidad rreçivio del amado interiormente tal comunicaçion y notiçia de dios q̄ le iço deçir apartalos amado porq̄ tal es la miseria del natura q̄ aquello q̄ al alma les mas vida y ello con tanto deseo desea q̄ es la communicaçion y conoçimiento *del* amado quando se le *viene* a dar no le puede rrecevir sin q̄ casi le *gaste* la vida de suerte q̄ los ojos que con tanta soliçitud *ansia* y por tantas vias buscava benga a deçir cuando los rreçive apartalos amado porques a veçes tan grande el tormento q̄ *rreçive* en las semejantes visitas de arrovamientos q̄ *pareçe se descoyuntan* los huesos y pone en estrecho el natural tanto q̄ si no proveyese dios se acavaria la vida y a la verdad asi le parece al alma por quien pasa porq̄ siente como desasirse el *anima* de las carnes y desamparar el cuerpo y la causa es porq̄ semejantes mercedes no se pueden rreçevir muy en carne porq̄ el s̄p̄ū es levantado a comunicarse con el s̄p̄ū divino q̄ viene al alma y asi por *causa de* desampararla en alguna manera a la carne *con su ausencia* a de padeçer la carne y por consiguiente *el cuerpo* (*sic*) en la carne por la unidad q̄ *tiene con su union y es la causa de grande sentimiento ques gran tormento para la carne y de aqui es q̄ diga y el sentimiento le aga* deçir apartalos amado pero ne se a de entender q̄ porq̄ el alma diga q̄ los aparte querria q̄ los apartase *sino q̄* es un dicho de temor natural como emos dicho antes aunq̄ mucho mas le costase no quiere perder estas visitas del amado porq̄ aunq̄ padeçe el natural el s̄p̄ū buela al rrecojimiento *ques su natural ques* goçar del amado ques lo q̄ ella deseava pero no quisiera ella rrecevirlo en carne donde no puede cumplidamente sino poco y con pena *goçar* mas en el buelo del s̄p̄ū fuera de la carne donde livremente *le* goça.....

Le manuscrit de Sanlúcar (Cantique A), suivi par tous les manuscrits du Cantique A', offre le texte suivant (Edicion critica, t. II, p. 529) :

APARTALOS, AMADO

Segun habemos dicho, el alma conforme a los grandes deseos que tenia de estos divinos ojos, que significan la Divinidad, recibio del

Amado interiormente tal comunicacion y noticia de Dios que la hizo decir : Apartalos, Amado. Porque tal es la miseria del natural *en esta vida,* que aquello que a la alma le es mas vida, y ella con tanto deseo desea, que es la comunicacion y conocimiento *de su* Amado, cuando se le *vienen* a dar, no lo puede recibir sin que casi le *cueste* la vida, de suerte que los ojos que con tanta solicitud *y ansias,* y por tantas vias buscaba, venga a decir quando los recibe Apartalos, Amado. Porque es a veces tan grande el tormento que *se siente* en las semejantes visitas de arrobamientos, que *no hay tormento que ansi descoyunte* los huesos, y ponga en estrecho al natural, tanto, que si proveyese Dios se acabaria la vida; y a la verdad asi le paresce a la alma por quien pasa, porque siente como desasirse el *alma* de las carnes, y desamparar al cuerpo. Y la causa es, porque semejantes mercedes no se pueden recibir muy en carne, porque el espiritu es levantado a comunicarse con el espiritu divino, que viene al alma; y asi por *fuerza ha de* desamparar en alguna manera la carne. *Y de aqui es, que* ha de padescer la carne, y por consiguiente el alma en la carne, por la unidad que *tienen en un supuesto. Y por tanto el gran tormento que siente el alma al tiempo de este genero de visita, y el gran pavor que la hace verse tratar por via sobrenatural, la hacen* decir : Apartalos, Amado. Pero no se ha de entender, que porque el alma diga que los aparte, querria que los apartase, *porque aquel* es un dicho del temor natural, como habemos dicho, antes (aunque mucho mas la costase), no querria perder estas visitas *y mercedes* del Amado, porque aunque padesce el natural, el espiritu vuela al recogimiento *sobrenatural a* gozar *del espiritu* del Amado, que es lo que ella deseaba *y pedia.* Pero no quisiera ella recibirlo en carne, donde no *se* puede cumplidamente, sino poco y con pena; mas en el vuelo del espiritu fuera de la carne, donde libremente *se* goza.

Par ailleurs, si A′ conserve vis-à-vis d'α les 184 variantes de A, en de nombreux endroits d'assez grande étendue, une rédaction nouvelle faite principalement d'omissions, mais aussi d'additions et de tournures plus élégantes, assure à A′, avec une physionomie spéciale, la bonne ou mauvaise fortune de constituer un état différent, bien distinct des deux précédents α et A. Les principaux passages revus et refondus se trouvent au commentaire des quatrième et cinquième vers de la strophe initiale, — du troi-

sième vers de la strophe suivante, — du quatrième vers de la strophe treizième, — de la *declaración* de la strophe vingtième, — du cinquième vers de la strophe vingt-quatrième, — des cinq vers des deux strophes vingt-cinquième et trente-huitième, — enfin du treizième vers de la strophe ultime, trente-neuvième.

Un seul exemple suffira : prenons l'explication donnée par α et A au cinquième vers de la strophe vingt-cinquième :

Y no parezca nadie en la montiña.

Porque para este divino ejercicio interior, es tambien necessaria soledad y ajenacion de todas las cosas que se podrian ofrescer al alma, ahora de parte de la porciõn inferior que es la sensitiva del hombre, ahora de parte de la porcion superior que es la razonal : las quales dos porciones son en que se encierra toda la armonia de potencias y sentidos de todo el hombre; a la cual armonia llama aquí montiña. Y dice que en esta no parezca nadie, es a saber, ningun objeto perteneciente a alguna de estas potencias o sentidos que habemos dicho; y asi es como si dijera : en todas las potencias espirituales, como son entendimiento, memoria y voluntad, no haya otras consideraciones ni otros afectos, ni otras digresiones; y en todos los sentidos y potencias corporales, como son imaginativa y fantasia, y los cinco sentidos exteriores no haya otras formas, imagenes o figuras de algunos objetos y operaciones naturales. Esto dice aqui el alma, por cuanto en esta sazon de comunicacion con Dios conviene que todos los sentidos, asi interiores como exteriores, esten desocupados y vacios, porque en tal caso cuanto ellos mas se ponen en obra, tanto mas estorban, porque en llegando el alma a la union interior de Dios, ya non obran en esto las potencias espirituales, y menos los corporales, per cuanto esta ya hecha la obra de union de amor, y asi acabaron de obrar : porque llegando al termino cesan todas las operaciones de los medios. Y asi lo que el alma entonces hace en el Amado es estar en ejercicio sabroso de lo que ya esta en ella echo, que es amar en continuacion de union de amor. No parezca, pues, nadie en la montiña, sola la voluntad este asistiendo en entrega de si, y de todas las virtudes al Amado en la dicha manera.

Et comparons le passage correspondant du manuscrit de Grenade, représentant ici l'état A′ :

Y no parezca nadie en la montiña.

Porque para este divino exercicio interior es tanbien necesario soledad y agenacion de todas las cosas, que se podrian ofrecer al alma, aora de parte de la porcion inferior que es la sensitiva, aora de parte de la superior que es la racional que son en que se encierra toda la armonia, de potencias y sentidos de todo el hombre que aqui llama montiña, dice que en esta no parezca nadie, es a saver, no parezcan en las potencias y sentidos sensitivos, ningunas formas ni figuras de obiectos, ni otras operaciones, naturales, porque en esto caso, si los sentidos exteriores i interiores obran, estoruan, ni tanpoco parezcan en las potencias spuales otros sus operaciones y exercicios, porque en llegando al sauor de union de amor ya no obran, ni conuiene obren las potencias spuales, pues esta ya echa la obra de union amando, asi como llegando el termino cesan todos los medios, no parezca pues nadie en la montiña, sola la voluntad este asistiendo al amado en la dicha manera.

Les *Commentaires* R *et* R′. — Les commentaires du premier poème se divisent donc en trois groupes. Les commentaires du troisième poème, les Cantiques R et R′, s'écartent l'un de l'autre par une trentaine d'explications, atténuations, précisions, apparemment jugées opportunes en Espagne entre 1627 (date de l'impression autorisée en cour de Rome par le Maître du Sacré Palais) et 1630 (date de l'impression surveillée par les Qualificateurs de l'Inquisition Espagnole). Voici le détail de ces précautions : l'édition de Madrid est devenue si rare qu'on nous saura peut-être gré d'en noter ici ces extraits. Les passages rapportés sont accompagnés de trois références : devant eux se trouvent indiquées la page et la ligne de l'édition de Madrid (Cantique R′), derrière eux la page et la ligne de l'édition de Roma (Cantique R), indemne de ces retouches ; puis entre parenthèses la page et la ligne du Cantique mis en appendice au tome II de l'Edición crítica ; ce dernier

renvoi permet à tous d'identifier la strophe et le vers qu'intéresse le texte ajouté.

1. — R', 623, 16 : ... las tres virtudes teologales que son Fè, Caridad i Esperanza, que se refieren a las tres dichas potencias, entendimiento, voluntad i memoria, *aunque no cada cual sea propio sujete de cada una de las tres dichas virtudes*. R, 407, 25 (A, 508, 15).

2. — R', 625, 18 : libre de todos los... bienes que puramente no son Dios *o no llevan a Dios*. R, 409, 1 (A, 509, 22).

3. — R', 628, 16 : ... estas fronteras ha de pasar el alma rompiendo las dificultades i echando por tierra... todos los apetitos sensuales i aficiones naturales, porque en tāto que los uviere en el alma de tal manera esta el espiritu debaxo dellas que no puede pasar a verdadera vida i deleite espiritual, en *que no escluimos la de la gracia, antes la suponemos en el que ha de caminar a la perfecion de la vida mistica i espiritual*. R, 411, 5 (A, 511, 25).

4. — R', 661, 1 : llamala fuēte porq̄ della, *siēdo viva*, le manā al alma las aguas de todos los bienes espirituales. R, 431, 31 (A, 526, 3).

5. — R', 661, 29 : cuando se acabe la Fè por la clara vision de Dios, quedara la sustancia de la Fè, *esto es, las verdades que ella enseña*. R, 432, 19 (A, 526, 23).

6. — R', 680, 20 : ... las virtudes i gracias del Amado, las cuales, mediāte la dicha union del Esposo, envisten en el alma, y amorosisimamente se comunicā, i tocan en la sustancia della, *mediāte la noticia amorosa*. I al silvo destos aires llama una subidisima i sabrosisima inteligencia de Dios i de sus virtudes, la cual redunda en el entendimiēto del toque que hazen estas virtudes de Dios en la sustancia del alma *per medio de sus potencias*... R, 443, 34-37 (A, 537, 8-10).

8. — R', 681, 3 : ... el toque de las virtudes del Amado se siente i goza con el tacto del alma que es la sustancia della *mediante la voluntad*... R, 444, 6 (A, 537, 17).

9. — R′, 681, 30 : ... se comunica al entendimiẽto que llaman los Filosofos pasivo ò pasible, porq̄ pasivamente sin el hazer *a su modo natural* nada de su parte, la recibe... R, 444, 26 (A, 537, 35).

10. — R′ 682, 2 ; 683, 13, 18, 19 : quatre fois de suite le mot *fruicion* est supprimé et remplacé par le mot *vision*. Q, 444, 29 ; 445, 24, 28, 29 (A, 537, 56 ; 558, 29, 32).

11. — R′: 688, 20 : le passage « ni aun particular consideracion *en lo inferior ni a vezes en lo superior* » corrige l'exclusion totale de R, 449, 2 (A, 541, 27) : ni aun particular consideracion en lo superior ni inferior.

12. — R′, 693, 27 : ... significa i haze *cierta manera* de igualdad. R, 452, 18 (A, 544, 29).

13. — R′, 698, 14 au prix d'un rapprochement peu adroit : « y *despues*... dice *poco antes* », rectifie un texte présenté par R, 455, 18 (A, 547, 19) comme un verset du Cantique des Cantiques lu après le 3e verset du chapitre premier, et qui en réalité est une antienne liturgique. R et A donnaient : « la Esposa en los Cantares pidio al Sposo esta divina attraccion, diciendo : trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum... y despues que le dio este divino olor, dice : in odorem unguentorum currimus, adolescentulae dilexerunt te nimis... R′ corrige ainsi : ... i despues q̄ le dio este divino olor *por la infusion ò efusion del en su alma*, dize *poco antes* : ideo adolescentulae *dilexerunt te, curremus in odorem unguentorum tuorum* : *por eso los jovenes te amaron i piden con ansias las lleves tras ti para que corrā en tu seguimiento*. La première partie de ce nouveau texte est bien dans l'Écriture un peu auparavant, au 2e verset du 1er chapitre du Cantique, mais la deuxième partie n'est que le texte précédent répété et le futur *curremus* ne donne nullement la progression indiquée par le *currimus* mis de côté.

14. — R′, 705, 4 : nous lisons « lo que Dios comunica al alma en esta estrecha junta *casi* es indicible ». R, 459, 36 (A, 551, 19) avaient *totalmente* es indecible ».

15. — R′, 716, 4 : ... le haze carecer de la advertencia i

cuidado i aun de los actos fervorosos *de sensible devocion* que a los principios del obrar solia tener. R, 487, 11 (A, 558, 12).

16. — R′, 760, 25 : ... se vè i siente llena de las riquezas de Dios, *aunque puede crecer en caridad.* R, 494, 20 (A, 584, 36).

17. — R′, 769, 6-7 : ... es toque de sustancias desnudas es a saber del alma, *mediante las potencias dichas,* i divinidad. R, 499, 27 (A, 589, 33). Ce « mediante las potencias dichas » enlève toute la valeur de « desnudas ».

18. — R′, 774, 6-8 : ... comunicandose a ella sin otros medios de Angeles, ni de hõbres, ni figuras, ni formas, *fuera de las* inteligencias dichas en el *segundo verso de la cancion treinta i tres.* R, 502, 11 (A, 592, 30).

19. — R′, 780, 4 : ... la sabiduria de Dios en que lo de arriba se vè i se posee, *como en esta vida se puede* ... R, 505, 26 (A, 596, 15).

20. — R′, 789, 4 : ... la limpieza i pureza que en el estado original la dio *en sus primeros padres.* R, 570, 37 (A, 601, 25).

21-26. — R′, 789, 11-26, dit ainsi : ... como vè el alma la verdad i inmensidad del amor con que Dios la ama, *no quisiera ella, si pudiera,* amalle menos alta i perfetamẽte, i para esto desea la actual transformacion; porque no puede el alma venir a esta igualdad i entereza de amor, si no es en transformacion total de su voluntad cõ la de Dios, en que de tal manera se unen las voluntades que se haze de dos una *en el sentido que dixo el apostol* « *vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* »; i asi ai *en este sentido* igualdad de amor; porque la voluntad del alma, convertida en voluntad de Dios, toda es ya voluntad de Dios, i no està perdida la voluntad del alma, sino hecha voluntad de Dios, i asi el alma ama à Dios con voluntad de Dios que tambien es voluntad suya *en el sentido dicho* i *por eso* le amara *con un altisimo amor, infundido por el Espiritu Santo...* Par ces retouches, R′ veut adoucir le passage suivant de R, 551, 2-11 (A, 602, 4; 603, 6) : « como

ve el alma la verdad de la inmensidad de el amor con que Dios la ama, no *quiere* ella amarle menos altamente y perfectamente; y para esto desea la actual transformacion, porque no puede el alma venir a esta igualdad y entereza de amor, si no es en transformacion total de su voluntad con la de Dios, en que de tal manera se unen las voluntades que se hace de dos una; y asi hay igualdad de amor, porque la voluntad de la alma convertida en voluntad de Dios, toda es ya voluntad de Dios, y no esta perdida la voluntad de el alma, sino echa voluntad de Dios; y assi el alma ama a Dios con voluntad de Dios, que tambien es voluntad suya; y asi le amara *tanto como es amada de Dios, pues le ama con voluntad de el mesmo Dios*, en *el mesmo amor con que El a ella la ama, que es el Espiritu Santo, que es dado a la alma* ».

27. — R', 790, 15, fidèle à l'esprit de la correction précédente, dit encore : « i asi aqui ama el alma à Dios con *altisimo amor semejante à aquel cō que del es amada* », là où R, 511, 27 (A, 605, 2) disait : « y asi aqui ama el alma a Dios *cuanto de El es amada, pues un amor es el de entrambos*. »

28. — R', 790, 20, travaille encore de même, et nous donne : ... lo cual es amar a Dios cumplidamente con el mesmo amor que El se ama *en el sentido dicho del vivir de San Pablo*. R, 511, 32 (A, 605, 6).

29. — R', 792, 22-25, donne : ... (El Espiritu Santo) la informa para q̄ ella aspire a Dios *una subidisima* aspiracion de amor *semejante a la que* el Padre aspira al Hijo, i el Hijo al Padre. R, 513, 3 (A, 607, 16) donnait : ... la informa para que ella aspire en Dios la *mesma* aspiracion de amor que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre.

30. — R', 793, 1, dit. ... el alma unida i transformada en Dios aspira en Dios a Dios *una altisima aspiracion semejante a la divina* q̄ Dios estando en ella aspira en si mismo *como exemplar della*, pour remplacer la phrase : ... el alma unida y trasformada en Dios aspira en Dios a Dios *la*

mesma aspiracion divina que Dios estando en ella aspira en si mismo *a ella*. R, 513, 13 (A, 607, 24).

31. — R′, 793, 11, a ce texte : ... que cosa es tan increible que obre ella (el alma) su obra de entendimiento noticia i amor en la Trinidad juntamente con ella *con una grande semejança à ella* por modo participado, obrandolo Dios en ella?... au lieu du texte lu en R, 513, 20 (A, 607, 33) : ... ¿ que cosa tan increible es que obre ella su obra de entendimiento noticia y amor en la Trinidad juntamente con ello *como la mesma Trinidad* por modo participado, obrandolo Dios en la mesma alma. L'expression « por modo participado » et son explication « obrandolo Dios en la mesma alma » n'ont toute leur valeur que dans le texte de R et de A, c'est trop clair.

32. — R′, 794, 17 : ... por lo cual verdaderamente son dioses por participacion, *semejantes*, i compañeros suyos de Dios..., là où se lisait en R, 514, 2 (A, 608, 18) : ... por lo qual verdaderamente son dioses por participacion, *iguales* y compañeros suyos de Dios.

3. — Authenticité des six états connus

La distinction des six états du *Cantique Spirituel* est constatée; elle n'est pas expliquée. Quelle parenté relie ces six états? Sont-ils tous en descendance directe l'un de l'autre? sont-ils tous au contraire en lignes collatérales, l'ancêtre commun étant perdu? dans un cas comme dans l'autre peut-on voir en ces six *Cantiques* six étapes authentiques de la pensée de saint Jean de la Croix? L'intérêt du débat est là.

R et R′ sont de même souche. — Les explications, atténuations, précisions qui séparent *les deux Cantiques R et R′*, disent déjà que le texte R′ (Madrid 1630) est en descendance directe d'un manuscrit de même sorte que le

texte espagnol utilisé pour la traduction italienne paru à Rome en 1627, est en descendance directe d'un manuscrit donnant le *Cantique R.* De part et d'autre, sauf les trente-deux cas précités, même poème et même commentaire ; puis l'analyse des retouches signalées montre indubitablement que les trente-deux leçons du *Cantique R'* sont nouvelles, postérieures à celles du *Cantique R.* On comprend bien qu'une censure peut-être trop rigoureuse de R ait cru nécessaire de les ajouter ; on ne peut concevoir l'inverse : on ne saurait admettre qu'on les ait retirées d'un texte plus ancien ; si elles paraissent médiocres, elles n'ont ni erreur ni venin.

Appel aux protocoles. — Ces mêmes explications, atténuations, précisions, suffisent-elles à prouver que R' est interpolé au sens donné plus haut, a subi les retouches d'une main autre que celle de saint Jean de la Croix? Beaucoup le penseront dès maintenant. A d'autres il semblera meilleur, avant toute sentence de ce genre, d'écouter en patience la déposition très curieuse de témoins fort modestes, apparemment insignifiants, qui du fait même de leur insignifiance n'ont pas quitté les documents au plus fort des révolutions, et peuvent ainsi donner sur l'histoire de nos six états, leur généalogie, leur authenticité, quelques bons renseignements.

Qu'y a-t-il de moins important que ces mots de liaison glissés comme par hasard entre un texte et sa traduction, que ces atomes du style *es a saber* (c'est à savoir), *quiere decir* (veut dire), *que es decir* (c'est-à-dire), etc..., traits d'union pris indifféremment l'un pour l'autre, vraiment interchangeables, dont toute l'utilité, marquée par leurs noms « *protocoles* », est d'introduire la traduction en langue vulgaire, et dont la variété n'a qu'un sens, épargner au lecteur la nausée des répétitions. Pourtant ces protocoles sans valeur et sans mine sont capables de méfaits d'assez belle importance ; ils peuvent singulièrement aider à faire justice : — de la réputation des manuscrits originaux,

invoqués en l'introduction de Madrid 1630 (1); — de la bonne renommée de la rédaction de Jaén, basée sur la Cierta Noticia du P. Salvador de la Cruz (2); — et de quelque opinion sur la formule bilingue des textes de l'Écriture cités au *Cantique Spirituel* (3).

Les protocoles commencent leur mise au point par une précieuse révélation. Si nous cherchons avec quel groupe de manuscrits le Cantique imprimé en 1630 présente le plus d'affinité, les protocoles, aidés de nombreuses phrases du commentaire, répondent sans hésiter : des quatre groupes de manuscrits α, A, A′ et B, le groupe A′ est le plus proche du type utilisé par l'éditeur du texte R′; il en est même si proche que, selon toute probabilité, il pourrait bien l'avoir fourni lui-même.

En effet, immédiatement après les citations latines, données par incipit et desinit, suivies de références à la strophe et au vers (4), mettons en tableau synoptique les 99 protocoles(5) de nos six états du *Cantique* : nous obtenons la collation suivante :

(1) Mensajero de Santa Teresa, 1923, p. 175.

(2) Revue d'Ascétique et de mystique, 1925, pp. 310-311.

(3) M. Martinez Burgos, op. cit., p. 7, note.

(4) Les références sont données à la strophe et au vers du premier poème : pour avoir les strophes correspondantes du second et troisième poèmes, se reporter au tableau de la page [110].

(5) Les deux premières éditions des œuvres de saint Jean de la Croix (Alcala 1618, Barcelone 1619) donnent, pour les trois traités publiés, fort peu de citations latines, et moins encore de protocoles. *La Montée du Carmel* n'a que 16 citations (Barcelone 1619, p. 63, 64, 67, 74, 112, 143, 147, 155, 183, 184, 190, 241, 268, 280, 305, 307) et 4 protocoles (p. 67, 143, 184, 307); — la *Nuit Obscure* n'a aucun protocole pour ses 14 citations latines (p. 374, 423, 453, 463, 467 (bis), 468 (bis), 470 (bis), 471, 478, 479, 482); — la *Vive Flamme* n'a qu'un protocole, à la dernière et sixième citation (p. 492, 500, 518, 530, 558, 562). Le fait est ici consigné, pour faire remarquer l'une des originalités des états du *Cantique*. Nous n'en tirons pas d'autre conclusion actuellement.

Citation latine (strophe, vers)		α	A
1. si venerit... intelligam	(1, 1).	que quiere decir	q. q. d.
2. nemo scit... dignus sit	(1, 1).	que quiere decir	q. q. d.
3. indica... meridie	(1, 1).	que quiere decir	q. q. d.
4. nos intra nos... Dei	(1, 2).	esto es	esto es
5. similis... cervorum	(1, 3).	esto es	esto es
6. inflammatum... nescivi	(1, 4).	que es decir	que es decir
7. surgam... inveni	(1, 5).	quiere decir	quiere decir
8. quando... Domino	(2, 2).	que quiere decir	q. q. d.
9. vidi... liberare eum	(2, 3).	esto es	esto es
10. ne timeas... tua	(2, 3).	que quiere decir	q. q. d.
11. adjutor... tribulatione	(2, 3).	esto es	esto es
12. recordare... fellis	(2, 5).	que quiere decir	q. q. d.
13. accipe... tuum	(2, 5).	que quiere decir	q. q. d.
14. fel... insanabile	(2, 5).	esto es	esto es
15. divitiae... apponere	(3, 3).	esto es	esto es
16. multae... justorum	(3, 4).	esto es	esto es
17. fortes... meam	(3, 5).	es a saber	es a saber
18. induite... sanguinem	(3, 5).	es a saber	es a saber
19. caro... spiritum	(3, 5).	esto es	esto es
20. si spiritu... vivetis	(3, 5).	esto es	esto es
21. invisibilia... conspiciuntur	(4, d).	que es como decir	que es como decir
22. constituat... virentia	(4, 3).	quiere decir	quiere decir
23. si ego... me ipsum	(5, 5).	esto es	esto es
24. imples... benedictione	(5, 5).	es a saber	es a saber
25. adjuro... langueo	(7, d).	que quiere decir	q. q. d.
26. da mihi... moriar	(7, d).	esto es	esto es
27. quis mihi... conterat	(7, d).	que es decir	que es decir
28. in ipso... sumus	(8, 2).	que es tanto como decir	que es tanto como decir
29. quod factum... erat	(8, 2).	esto es	esto es
30. sicut... umbram	(9, 5).	que quiere decir	q. q. d.
31. lumen... mecum	(10, 4).	que quiere decir	q. q. d.
32. cum... parte est	(11, 5).	que quiere decir	q. q. d.
33. vivo... Christus	(11, 5).	que quiere decir	q. q. d.

A'	B	R	R'

esto es
esto es
es a saber
es a saber
esto es
esto es
que es como
si dijera
quiere decir
esto es

q. q. d.
esto es
que es decir

q. q. d.
q. q. d.

Citation latine (strophe, vers)	α	A
34. charitatem .. perfectionis (12, 5).	es a saber	es a sab
35. quod factum... erat (13, d).	es a saber	es a sab
36. ecce... gloriam (13, 4).	quiere decir	quiere de
37. exaltavit... bonis (13, 4).	que quiere decir	q. q. d
38. ecce... virtutis (13, 4).	que quiere decir	q. q. d
39. erat... magni (13, 4).	quiere decir	quiere de
40. erat... suis (13, 4).	que quiere decir	q. q. d.
41. quasi... Dei (13, 4).	es a saber	es a sabe
42. sonet... dulcis (13, 4).	que quiere decir	q. q. d.
43. audivit... loqui (13, 5).	y es como si dijera	y es com si dijera
44. auditu... videt te (13, 5).	quiere decir	quiere dec
45. porro... audivi (13, 5).	y en romance quiere decir	y en roman quiere dec
46. domine... meae (13, 5).	esto es	esto es
47. vigilavi... tecto (14, 2).	que quiere decir	q. q. d.
48. spiritus... vocis (14, 4).	que quiere decir	q. q. d.
49. lectulus... floridus (15, 1).	esto es	esto es
50. quis det... despiciat (15, 2).	quiere decir	quiere dec
51. en lectulum... nocturnos (15, 5).	que quiere decir	q. q. d.
52. trahe me... tuorum (16, 2).	esto es	esto es
53. in odorem... nimis (16, 2).	quiere decir	quiere deci
54. dilectus... ejus (16, 3).	quiere decir	quiere deci
55. concaluit... ignis (16, 4).	que quiere decir	q. q. d.
56. vinum... illud (16, 4).	quiere decir	quiere deci
57. amicum... illi (16, 4).	quiere decir	quiere deci
58. replebit... domini (17, 1).	que quiere decir	q. q. d.
59. anima... locutus est (17, 2).	esto es	esto es
60. ibi... condito (17, 2).	esto es	esto es
61. introduxit... caritatem (17, 2).	quiere decir	quiere decir
62. nescivi (17, 4).	que quiere decir	q. q. d.
63. quia... nescivi (17, 4).	que es como si dijera	que es como si dijera
64. omnia... tibi (19, 5).	esto es	esto es
65. mori lucrum (20, 5).		

A'	B	R	R'
	es a saber		
	es a saber		
	quiere decir		
	q. q. d.		
es a saber	q. q. d.	cioè	*es a saber*
quiere decir	quiere decir	cioè	quiere decir
q. q. d.	q. q. d.	cioè	q. q. d.
es a saber	es a saber		es a saber
q. q. d.	q. q. d.	vuol dire	quiere decir
y es como	y es como	et è come	y es como
si dijera	si dijera	se dicesse	si dijera
quiere decir	quiere decir	vuol dire	quiere decir
y en romance	y en romance	et in volgare	y en romance
quiere decir	quiere decir	vuol dire	quiere decir
esto es	esto es	cioè	
q. q. d.	q. q. d.	cioè	q. q. d.
quiere decir	quiere decir	vuol dire	quiere decir
esto es	esto es		esto es
quiere decir		vuol dire	quiere decir
esto es	esto es	cioè	esto es
quiere decir	quiere decir		
quiere decir	quiere decir		quiere decir
q. q. d.			q. q. d.
quiere decir			quiere decir
quiere decir		cioè	quiere decir
q. q. d.	q. q. d.		q. q. d.
esto es	esto es		esto es
esto es			esto es
quiere decir			quiere decir
que quiere decir	q. q. d.		q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
que es como			que es como
si dijera			si dijera
esto es	esto es	cioè	esto es

Citation latine (strophe, vers)		α	A
66. virtus... perficitur	(21, 2).	esto es	esto es
67. astitit... varietate	(21, 3).	que quiere decir	q. q. d.
68. trahe... odorem	(21, 3).	que quiere decir	q. q. d.
69. dat... gratia	(23, 3).	que quiere decir	q. q. d.
70. ex quo... dilexi te	(24, 5).	quiere decir	q. q. d.
71. nigra... suum	(24, 5).	que quiere decir	q. q. d.
72. capite... floruit	(25, 2).	que quiere decir	q. q. d.
73. dum esset... suavitatis	(26, 4).	y es como si dijera	y es como si dijera
74. dilectus... colligat	(26, 5).	que quiere decir	q. q. d.
75. veni... meis	(27, 2).	que quiere decir	q. q. d.
76. vivo... Christus	(27, 2).	esto es	
77. quis det... despiciat	(27, 5).	como si dijera	como si dijera
78. jam... apparuerunt	(27, 5).	que quiere decir	q. q. d.
79. sub arbore... tua	(28, 5).	que quiere decir	q. q. d.
80. salvum... meam	(29, 5).	esto es	esto es
81. os meum... desiderabam	(29, 5).	como si dijera	como si dijera
82. concaluit... ignis	(29, 5).	que quiere decir	q. q. d.
83. secura... convivium	(29, 5).	esto es	esto es
84. hortus... mea	(30, 4).	que quiere decir	q. q. d.
85. sub umbra... meo	(33, 5).	que quiere decir	q. q. d.
86. etenim... suos	(34, 2).	que quiere decir	q. q. d.
87. qui... aguntur	(34, 3).	esto es	esto es
88. ducam... ejus	(34, 5).	que quiere decir	q. q. d.
89. omnia... sunt	(35, 2).	quiere decir	q. q. d.
90. mons... pinguis	(35, 5).	que quiere decir	q. q. d.
91. judicia... ea	(35, 5).	que quiere decir	q. q. d.
92. quis det... parcat	(35, 5).	quiere decir	quiere decir
93. in quo... absconditi	(36, 3).	que quiere decir	q. q. d.
94. surge... maceriae	(36, 3).	que quiere decir	q. q. d.
95. ibi... meorum	(36, 5).	que quiere decir	q. q. d.
96. gratia... nobis	(37, 2).	que quiere decir	q. q. d.
97. quoniam... Pater	(38, 1).	que quiere decir	q. q. d.
98. Pater... mihi	(38, 1).	que quiere decir	q. q. d.
99. Cor meum... vivum	(39, 5).	que quiere decir	q. q. d.

A′	B	R	R′
esto es			esto es
q. q. d.	q. q. d.	cioè	q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
quiere decir			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
y es como		come se	y es como
si dijera		dicesse	si dijera
quiere decir			quiere decir
q. q. d.	q. q. d.		q. q. d.
como si dijera			como si dijera
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.	q. q. d.		q. q. d.
esto es	esto es	cioè	esto es
como si dijera	como si dijera	come se dicesse	como si dijera
q. q. d.	q. q. d.	che vuol dire	q. q. d.
esto es			esto es
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
esto es		cioè	esto es
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.		che vuol dire	q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.		che vuol dire	q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.		cioè	q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			q. q. d.
q. q. d.			
q. q. d.			q. q. d.

Les imprimés R et R' ressemblent aux manuscrits du groupe A' sauf sur un point. — Le tableau précédent est clair. Aucun des trente-sept premiers protocoles, donnés intégralement par les Cantiques α et A, partiellement par le Cantique B, ne paraît aux colonnes A' et R'; par contre, les soixante-deux autres s'y trouvent à peu près tous représentés : la colonne A' en donne 59, la colonne R' 56. De plus, sauf deux cas (protocoles 42 et 70), où l'emploi de *quiere decir* pour *que quiere decir* s'est fait par distraction bien pardonnable, tous les protocoles de R' sont scrupuleusement ceux de A'. De part et d'autre on rencontre une fois *que es como si dijera* (n° 64), une fois *y en romance quiere decir* (n° 45), deux fois *es a saber* (nos 38, 41), deux fois *como si dijera* (nos 77, 81), deux fois *y es como si dijera* (nos 43, 73), neuf fois *esto es*, dix fois *quiere decir*, vingt-neuf fois *que quiere decir*. L'accord est encore souligné par le fait que *es a saber*, comme protocole 38, ne se trouve ni en α, ni en A, ni en B; — par la présence en A' et R' du protocole 62 inconnu à α et à A; — par l'absence en A' et R' des protocoles 51 et 97 donnés par α et A.

Une aussi belle entente est d'autant plus suggestive que le nombre des citations latines avec traduction en langue vulgaire est environ de soixante-trois pour A', de cent quarante et un (plus du double) pour R'. Si les manuscrits du *Cantique A'*, par exemple, n'ont aucune citation latine avant le quatrième vers de la strophe treizième, le *Cantique R'* en a dès le Prologue, et avec abondance, mais, sauf deux exceptions qui pourraient s'expliquer par une distraction ou par un élan venu de la copie d'une longue série de textes à protocoles (strophe 39, premier et deuxième vers), aucun de ces textes ajoutés, malgré la présence de sa traduction *en romance*, n'a obtenu de protocole. Bien mieux, ces textes ajoutés par l'éditeur, peu avant 1630, sont scrupuleusement conformes à la Vulgate Clémentine, devenue version officielle et obligatoire en 1592, un an après la mort de saint Jean de la Croix, tandis que les textes à protocoles, empruntés au texte du *Cantique A'* et transmis à celui-ci

par les états précédents du Cantique composé en 1584, donnent une version antérieure, contemporaine du Saint, souvent distante de la Vulgate (1). Ce n'est pas tout ; la citation latine qui précède le protocole n° 98 se trouve exactement tronquée au même endroit en R′ et A′ : α et A disaient : « *Pater volo ut quos dedisti mihi, ut ubi sum ego et illi sint mecum ut videant claritatem meam quam dedisti mihi* ». A′ et R′ de concert suppriment la proposition finale « *ut videant* », etc. Enfin, pour confirmer le témoignage des protocoles par celui du commentaire lui-même, il faut noter avec grand soin que tous les passages donnés plus haut (pp. [128-129]) comme caractéristiques du *Cantique A′* se retrouvent textuellement dans le *Cantique R′*.

Toutes ces raisons, grandes et petites, ne nous permettent guère de douter que les manuscrits utilisés pour l'édition de Madrid auraient pu faire partie, ou font encore partie, du groupe des manuscrits A′. Je dis *auraient pu faire partie* ou *font encore partie*, car précisément deux de ces manuscrits, parvenus jusqu'à nous, les manuscrits de Bujalance et de Loeches, ont autrefois passé pour autographes (2). Et ainsi s'expliquerait, en ce qui concerne le Cantique (3), l'attestation mise en l'introduction de l'édi-

(1) Les principales citations latines, données par les plus anciens Cantiques, et non conformes à la Vulgate Clémentine (1592), sont celles qui précèdent les protocoles 2, 4, 9, 20, 23, 39, 40, 50, 53, 57, 59, 61, 71, 77, 91, 93, 94, 96, 97, 98. Or le Cantique A′ ne donne aucun des textes correspondants aux trente-sept premiers protocoles. L'éditeur du Cantique R′, fidèle au dessein de mettre partout et toujours le texte latin, a consulté pour les textes absents de son manuscrit A′ un exemplaire de la Vulgate, et ainsi s'écarte des leçons qui se lisent dans les manuscrits auprès des protocoles 2 à 23. Au contraire il a pris inconsciemment à son compte toutes les autres leçons non conformes à la Vulgate, parce qu'il suivait un manuscrit A′. Il a seulement modifié les textes trop connus du Bréviaire et du Missel, correspondant aux protocoles 53, 91, 93, 96.

(2) Edicion critica, t. II, p. 487.

(3) En ce qui concerne la *Nuit* et la *Vive Flamme*, cette même attestation demeure assez énigmatique, puisque ces deux traités revien-

tion R' : « ... il devient nécessaire de mettre encore sous presse les œuvres dont voici la nouvelle édition. Deux changements y sont à noter : — d'abord cette édition ajoute un nouveau livre aux autres que l'Espagne connaissait, c'est le livre du poème qui débute par le vers : *a donde te escondiste*; — puis, pour ce nouveau livre, comme pour les précédents, elle donne un texte revu sur les *originaux* et *autographes* du vénérable Auteur (1). » Le *Cantique R* édité conformément à ces deux manuscrits, ou à quelque pareil, de plein droit pouvait être présenté comme ajusté, corrigé, rectifié suivant des manuscrits jugés *originaux*, tenus pour *autographes*.

Plus on y réfléchit, plus il est difficile de négliger les protocoles. Et plus il devient manifeste que le *Cantique R'* et son très proche parent, le manuscrit espagnol traduit en italien pour l'édition romaine de 1627, pour nous le *Cantique R*, dérivent des manuscrits A' (2).

Et, la faute en est encore aux protocoles, un vieux problème renaît, celui de l'origine de la strophe *Descubre tu presencia*; nous pensons qu'il obtient cette fois sa solution. Le *Cantique R'* compte quarante strophes; les manuscrits A' n'en possèdent que trente-neuf; nul n'accorde plus qu'il n'a; la strophe additionnelle, absente des manuscrits A',

nent en 1630, sans aucune amélioration, tels qu'ils avaient paru en 1618 et 1619.

(1) ... Ha sido forçoso hazer esta ultima impresion, que ay de nuevo damos. En la cual particularmente se han hecho dos cosas : una añadir un nuevo libro a los demas ya impresos en España, que es el de las Canciones que comiençan : A dónde te escondiste ? La otra, como los antes impresos, ajustar assí éste, como los antes impresos a sus propios originales escritos de letra del mismo Venerable autor. Madrid, 1630.

(2) La traduction italienne, il est vrai, a laissé tomber près des deux tiers des protocoles des ms. A', sur 59 elle n'en donne que 23. Mais l'absence de 36 protocoles est l'effet naturel de ce degré de liberté accordé à tout traducteur. Elle n'empêche aucunement que les 23 présents, d'accord avec la teneur même du commentaire, ne clament à haute voix la dépendance de l'état R vis-à-vis des manuscrits A'.

nécessairement fut prise dans les seuls manuscrits qui en soient enrichis, les manuscrits du *Cantique B.*

R et R' dérivent donc d'A' et de B. — Mais alors les deux *Cantiques R et R'* dériveront tout ensemble et d'A' et de B. Oui, pour nous c'est un fait. On ne peut s'y soustraire, même en supposant l'existence de manuscrits perdus, offrant en plus des trente-neuf strophes du commentaire A' la strophe *Descubre tu presencia.* Admettons l'hypothèse. Nous avons un état nouveau et un chaînon de plus; la solution du vieux problème demeure intacte. L'existence de ces nouveaux manuscrits ne supprime pas le cas des manuscrits A', et ne peut empêcher qu'à un moment quelconque, des quarante strophes des textes R et R' trente-neuf aient existé pour leur propre compte, en pleine indépendance de la strophe réunie depuis. Que l'alliage ait eu lieu plus ou moins tôt, peu importe; il y a eu alliage et les *Cantiques R et R'* donnent une compilation faite de morceaux venus de deux familles de manuscrits.

Cependant on insiste. Pourquoi ne penserions-nous pas que saint Jean de la Croix a composé à part le commentaire A', à part le commentaire de la strophe ajoutée, pour réunir ensuite au premier commentaire le fragment récemment écrit? Il y aurait eu simple complément, décidé par l'auteur, et non compilation, imputable à tout autre. L'état des documents ne permet pas cette hypothèse. Dans le *Cantique R',* la strophe *Descubre tu presencia* donne la preuve de son origine. Elle-même déclare qu'elle vient du *Cantique B.* Vis-à-vis des lignes 15 et suivantes de la page 659 du texte imprimé à Madrid en 1630, se trouvent en marge ces mots : *Anotacion para la siguiente cancion.* Cette formule indique la présence d'un passage fait pour relier à la strophe précédente la suivante, et marque une transition avant même que la deuxième strophe ne soit énoncée, avant que les cinq vers n'en soient donnés. Cette méthode très spéciale des transitions antécédentes, avec le titre *anotacion para la siguiente cancion,* est l'une des caractéristiques des manuscrits du *Cantique B.* Le manus-

crit de Jaén (édition Martinez Burgos) en fait un usage régulier de la strophe VIII^e^ à la XV^e^, de la strophe XVII^e^ à la XXII^e^, de la strophe XXIV^e^ à la XXXIX^e^. Les *Cantiques α, A et A'* au contraire ne connaissent qu'une seule *anotacion* : elle suit les vers de la strophe 14^e^ et ne les précède pas ; elle ne vient pas comme transition entre deux strophes, mais comme introduction à l'exégèse de tout un groupe, elle commande les vingt-sept dernières strophes du poème, ainsi qu'on le lit par deux fois : (Edición crítica, t. II, p. 532, 28) : ..... para mas inteligencia de ellas *y de las que después de ellas se siguen*, — pour mieux comprendre ces strophes et *celles qui viennent ensuite*;... (p. 523, 4), ... y ansi en *las demas canciones* ya no dice cosas de penas ni ansias, como antes hacia — *dans le reste des strophes* l'âme ne parle plus de peines ni de craintes, comme elle faisait auparavant.

Ainsi, loin d'être primitif et le plus ancien des Cantiques (1), le commentaire traduit en italien pour l'édition romaine de 1627, imprimé à Madrid en 1630, dérive d'A' pour trente-neuf strophes et de B pour une autre ; les protocoles, à ce qu'il semble, l'ont dûment établi.

A' n'est pas l'ouvrage de saint Jean de la Croix. — A vrai dire, le fait d'une telle composition serait sans conséquence s'il était démontré que les Cantiques A' et B sont, à n'en pas douter, de la main de saint Jean de la Croix, et que la strophe *Descubre tu presencia* occupe tant en B qu'en R' la place que le saint lui a faite (2). Le seul inté-

(1) Mensajero de Santa Teresa, 1923, p. 328 : ... no es aventurado concluir que antes del 1584 escribió el Santo su *Cantico Espiritual* con sus 40 estrofas y con sus declaraciones, tal y como aparece en la edición de Fray Jéronimo de San José, en 1630, hecha conforme a sus propios originales, escritos de letra del mismo Ven. Autor... (1924 p. 27) sin interpolaciones ni mutilaciones de ningún genero.

(2) Il ne suffit pas de prouver que la onzième strophe et son commentaire sont de saint Jean de la Croix ; il faut encore établir que les vers et leur exégèse, tous deux composés par saint Jean de la Croix, ont été volontairement placés par le saint entre les strophes X et XII de l'état B. Plusieurs dépositions au procès de Béatification

rêt de nos recherches est d'obtenir, sous quelque forme que ce soit, tout travail uniquement et exclusivement dû à la plume du grand Docteur mystique : d'où la sévérité, mais aussi la largeur, des méthodes appliquées.

Les protocoles reviennent, et l'espérance un moment caressée s'évanouit. Ils sont la première preuve, non la seule (1), que les cantiques A′ et B sont, au sens défini en tête de cet article, *interpolés* et *apocryphes*.

Leur absence totale au premier tiers du commentaire A′, et leur présence constante, à trois exceptions près, au reste de l'ouvrage, dénotent un changement de méthode absolu, un revirement complet après un long parcours, à ce qu'il semble inexplicable dans le cas d'un auteur pleinement conscient de ce qu'il a choisi, décidé et réalisé aux premiers états du Cantique. Car enfin saint Jean de la Croix a oui ou non admis en son Cantique les citations latines et les protocoles. Serions-nous encore aujourd'hui dans l'ignorance touchant le parti qu'il a pris, lui l'a su le premier et sans hésitation. Il a fait l'un ou l'autre, et non pas l'un et l'autre. Sans doute, revisant son Cantique, il pouvait à son gré supprimer, conserver, des pages ou des détails, soit de fond, soit de forme, textes latins et protocoles, mais supprimer pendant treize strophes et conserver durant vingt-six, ce n'est à proprement parler ni supprimer ni conserver, c'est aller vaille que vaille, ce n'est pas agir en auteur, ce ne peut être le fait du Saint. Ceci répugne, et ne saurait que fortifier la conclusion à laquelle nous conduit l'analyse des passages déjà donnés (2) comme caractéristique du commentaire A′ : le texte ne s'est pas constitué sans l'intervention d'une main étrangère.

vers 1614-1627, cf. infra, p. [156], appuieraient uniquement ce fait que l'un des poèmes à quarante strophes, avec ou sans commentaire, le deuxième ou troisième poème (de la p. [110]), était assez répandu plusieurs années avant 1614. Rien en cela ne paraît impossible : le Cantique B lui-même, dirons-nous plus tard, semble avoir été composé aux environs de 1609.

(1) La meilleure preuve sera prochainement donnée dans le supplément de la *Vie Spirituelle*.

(2) Cf. supra, p. [128-130].

B est aussi apocryphe : B emprunte à A'. — Mais si le texte A' est apocryphe, le *Cantique B* ne l'est pas moins, car B a pris à A' le commentaire interpolé des deux premières strophes du poème. Ici encore les protocoles l'indiquent, une collation minutieuse des Cantiques le confirme. Dans le *Cantique B*, nous surprenons trois manières de citer l'Écriture : aux deux premières strophes, le latin fait totalement défaut; aux strophes III, IV, VII, XII, XIII, XIV, XV, le latin est aussi fréquent qu'il peut l'être; à partir de la strophe XVI il ne paraît que çà et là, très peu. Or aucun commentaire des quatorze premiers protocoles n'a place au *Cantique B*, parce que le commentaire des deux strophes auxquelles reviennent ces protocoles dans les états *a* et A, est tiré du *Cantique A'* dénué de tous ces protocoles.

Pour illustrer l'emprunt que B a fait des premières strophes d'A', est ici inséré un fragment de collation entre les quatre groupes de manuscrits. Le passage choisi a l'avantage de présenter trois citations latines et trois protocoles, il est tiré du commentaire du troisième vers de la strophe seconde. *a*, A, A' B, désignent les manuscrits : 17.558, de Sanlúcar, de Loeches et de Jaén. L'orthographe est modernisée : la collation en sera plus aisée.

a después de cuatrocientos que los hijos de Israel habian estado afligidos
A después de cuatrocientos que los hijos de Israel habian estado afligidos
A' después de cuatrocientos que los hijos de Israel habian estado afligidos
B después de cuatrocientos que los hijos de Israel habian estado afligidos

a en la servidumbre de Egipto, dijo á Moises : vidi afflictionem populi mei
A en la servidumbre de Egipto, dijo á Moises : vidi afflictionem populi mei
A' en la servidumbre de Egipto, dijo á Moises ———————
B en la servidumbre de Egipto, dijo á Moises ———————

a in Egipto et clamorem ejus audivi et descendi liberare eum, esto es,
A in Egipto et clamorem ejus audivi et descendi liberare eum, esto es,
A' ———————
B ———————

a vi la afliccion de mi pueblo y he oido su clamor y he bajado para
A vi la afliccion de mi pueblo y he oido su clamor y he bajado para
A' vi la afliccion de mi pueblo ——————— y he bajado para
B vi la afliccion de mi pueblo ——————— y he bajado para

librarlos, como quiera que siempre la hubiese visto, pero entonces se dijo
librarlos, como quiera que siempre la hubiese visto, pero entonces se dijo
librarlos, como quiera que siempre la hubiese visto, ———————
librarlos, como quiera que siempre la hubiese visto, ———————

verla cuando por la obra quiso cumplirla y tambien dijo San Gabriel a Zacarias
verla cuando por la obra quiso cumplirla y tambien dijo San Gabriel a Zacarias
——————————— y tambien dijo San Gabriel a Zacarias
——————————— y tambien dijo —— Gabriel a Zacarias

ne timeas Zacaria quoniam exaudita est deprecatio tua que quiere decir
ne timeas Zacaria quoniam exaudita est degrecatio tua que quiere decir
———————————————————————————————
———————————————————————————————

no temas Zacaria porque es oida tu oracion, es a saber concedi-
no temas Zacaria porque es oida tu oracion es a saber concedi-
que no temiese ——— porque ya Dios habia oido su oracion ——— en
que no temiese ——— porque ya Dios habia oido su oracion ——— en

endole el hijo que muchos años le habia andado pidiendo como quiera que
endole el hijo que muchos años le habia andado pidiendo como quiera que
darle el hijo que muchos años le habia andado pidiendo como quiera que
darle el hijo que muchos años le habia andado pidiendo como quiera que

siempre le hubiese oido. Y asi ha de entender cualquiera alma que aunque
siempre le hubiese oido. Y asi ha de entender cualquiera alma que aunque
siempre le hubiese oido. Y asi ha de entender cualquiera alma que aunque
siempre le hubiese oido. Y asi ha de entender cualquiera alma que aunque

Dios no acuda luego a su necesidad y ruego, no por eso, si ella no lo
Dios no acuda luego a su necesidad y ruego no por eso si ella no lo
Dios no acuda luego a su necesidad y ruego que no por eso ———————
Dios no acuda luego a su necesidad y ruego que no por eso ———————

desmerece, dejara de acudir en el tiempo debido y oportuno, el cual es
desmerece, dejara de acudir en el tiempo debido y oportuno, el cual es
——————— dejara de acudir en el tiempo ——— oportuno, el que es ayu-
——————— dejara de acudir en el tiempo ——— oportuno, el que es ayu-

como dice David adjutor in opportunitatibus et in tribulatione, esto es
como dice David adjutor in opportunitatibus et in tribulatione, esto es
dador como dice David ———————————————————
dador como dice David ———————————————————

ayudador en las oportunidades y tribulaciones.
ayudador en las oportunidades y tribulaciones.
——————— en las oportunidades y tribulaciones, si ella no desmayare y cesare.
——————— en las oportunidades y en la tribulacion si ella no desmayare y cesare.

Les trois textes latins et les trois protocoles de ce fragment font partie des quatorze textes et protocoles omis en B parce qu'ils avaient été supprimés en A'. Par contre, le quinzième protocole et ses suivants paraissent au texte B, parce que le rédacteur de B, à partir de la strophe troisième, se détourne du *Cantique A'*, revient au *Cantique A*, déjà mis à profit pour le Prologue de tout l'ouvrage.

B est fait de coups et contrecoups. — Et, nouvelle surprise, voici que le Cantique B, le Cantique si prisé du manuscrit de Jaén, et de l'édition de Séville 1703, paraît le fruit de la plus curieuse alternance. Nous constatons pour le Prologue le choix du *Cantique A*, pour les deux premières strophes et le rejet du *Cantique A* et le choix du *Cantique A'*, pour toutes les autres strophes, sauf la strophe *Descubre* encore à introduire, le rejet du *Cantique A'* et le retour au *Cantique A*. Que de telles variations dans la manière de citer l'Écriture, dans le choix et le rejet des sources, soient le fait d'un auteur maître de son génie et de son œuvre, soient particulièrement le fait de saint Jean de la Croix, l'admette qui pourra !

B dès ses premiers temps est objet de méfiance. — De plus en plus il est à croire que rien ne dissipera la méfiance que le Cantique B inspira dès ses premières années. Car enfin, on ne l'a peut-être pas assez remarqué jusqu'ici, les deux premières éditions officielles du Cantique, l'édition romaine de 1627, l'édition madrilène de 1630, nous présentent incorporée au texte du *Cantique A'*, intégralement reçue comme venant de manuscrits jugés originaux, une strophe additionnelle *unique* tirée du *Cantique B*. Comment peuvent s'expliquer en bonne psychologie si petite extraction et pareille adjonction ? Réalisons le cas.

Nous sommes les premiers éditeurs du *Cantique Spirituel*. Deux groupes de manuscrits nous viennent en mains. Les uns ont trente-neuf strophes sobrement expliquées ; les autres en ont quarante plus longuement commentées. Les deux rédactions, malgré des différences notables, jouissent d'aussi bonne renommée, ou plutôt la seconde vient avec

l'auréole d'un travail réellement complété et authentiquement transformé par saint Jean de la Croix, mettant le comble aux perfections de la première. Tout spécialement nous désirons faire imprimer avec son exégèse la strophe surnuméraire, propre au plus long poème. Sans hésiter, nous remettons à l'imprimeur le second commentaire, et le premier passe aux archives. Car pourquoi hésiter? il n'y a rien à perdre, les deux Cantiques ont la même garantie; il n'y a qu'à gagner, nous publions une strophe de plus, près de soixante-dix pages nouvelles, environ 2.184 lignes, dues à une plume vénérée et précieuse entre toutes, celle de saint Jean de la Croix.

Or au XVII^e siècle on s'y prit autrement. Au Cantique le plus court, accepté en entier, on adjoignit la strophe XI^e du long Cantique. Que signifie pareille conduite? pour nous elle n'a qu'un sens : les deux Cantiques n'avaient pas même renom, n'inspiraient pas la même confiance. Dès lors, on a pris le parti le plus plus sûr, celui de publier le premier des poèmes; on a couru le moindre risque, celui de n'admettre qu'un fragment d'un ouvrage moins certain. Et si le P. Jérôme de Saint-Joseph est, comme le veulent plusieurs, l'auteur responsable de l'édition de 1630, de toute son autorité, qui n'est pas petite, il ratifie le choix du texte préparé pour la version italienne de 1627, et de toute son autorité aussi il veut nous mettre en garde contre le *Cantique B.*

La suscription de Sanlúcar ne rend aucun service à B. — Mais vraiment, a-t-on dit récemment, le Cantique B « *n'est ni plus ni moins que la glose* » du texte de Sanlúcar (1); entre les deux règne le plus parfait accord, se constate « *une parfaite cohérence* »; il y a « *identité de forme* » et « *parfaite homogénéité dans le développement* » (2). Le premier est « *l'enfant — niño* », et le second « *l'homme fait — hombre perfecto, barbado, en pleno ser,*

(1) Martinez Burgos, op. cit., p. XXXVI, 25 : « glosa y nada más ».
(2) R. A. M., 1925, p. 311.

y en colmada virtud natural » (1). Dès lors qui condamne le second, frappe au cœur le premier ; il faut donc en convenir, le premier est l'esquisse, « *borrador* », le second l'œuvre exacte, « *limpio* ».

Justement, les protocoles se sentent assez d'audace pour donner leur avis sur le terme *borrador*. Est-ce un nouveau méfait qu'ils préparent? Non. C'est un conseil de grande prudence qu'ils donnent : l'indéfini est inutile, et le mot *borrador* demeure indéfini, à ce que disent les protocoles. Voici comme ils s'y prennent.

L'expression *borrador* fait partie d'une suscription célèbre. Sur le premier feuillet du manuscrit de Sanlúcar (Cantique A) on lit : « *Esto libro es el borrador de* q̄ *ya se saco en limpio fr. Juⁿ de la* †. — *Ce livre est le brouillon de ce qui maintenant est au propre. fr. Jean de la Croix.* » (2) Le *Cantique Spirituel* ne fut pas imprimé du vivant de l'auteur. L'opposition des mots *brouillon — au propre* devait donc faire songer à deux états successifs manuscrits de l'ouvrage.

Comme en 1912, *l'Édition Critique* divisa en deux groupes tous les manuscrits du Cantique, l'inscription prit un sens aussitôt. De la part même de saint Jean de la Croix elle parut dire : le manuscrit de Sanlúcar, partie du premier groupe, ne vous donne qu'une ébauche, *borrador*, conduite à perfection par le Cantique des manuscrits du second groupe, qui est le cantique mis au net, *limpio*, achevé, définitif.

Quand des raisons de critique interne et externe firent sérieusement douter de l'authenticité du *Cantique B*, l'inscription du manuscrit de Sanlúcar annonçant comme meilleur un second état du Cantique fut de toutes parts considérée comme un argument excellent, capable d'émousser tous les autres (3).

(1) Martinez Burgos, op. cit., p. XIII, 9-10.

(2) Le fac-similé de la suscription est donné par l'Edición crítica, t. II, p. 491.

(3) Mensajero de Sta Teresa, 1924, p. 366 sqq. ; Martinez Burgos, op. cit., p. XXXIX-XLI ; Cf. R. A. M. 1925, p. 313.

A' se place entre A et B. — Mais, guidés par les protocoles, nous avons fait un peu d'histoire, et l'histoire paraît jeter quelque lumière sur le mot *borrador*. Déjà les protocoles nous ont marqué la généalogie et le caractère apocryphe de quatre états du Cantique, les états R', R, B et A'. L'état R' (Madrid 1630) et l'état R (Rome 1627), qui ne diffère du précédent que par les atténuations et corrections données in extenso pp. [131-135], dérivent tous deux pour une petite partie, une strophe seulement, de l'état B, pour tout le reste de l'état A'. A son tour l'état B, pour les deux premières strophes, est tributaire de l'état A' pour le prologue et trente-sept strophes de l'état A. A présent, continuant leur leçon d'histoire, les protocoles ajoutent que l'état A', nécessairement antérieur à l'état B qui lui emprunte, est certainement postérieur à l'état A, car le système complet des 95 ou 96 protocoles, tel qu'il se trouve aux *Cantique α et A*, a nécessairement précédé la partie empruntée, la série sans aucun doute décapitée des 59 protocoles d'A'.

Chronologiquement parlant, entre le *Cantique A* (Sanlúcar) et le *Cantique B* (manuscrits du second groupe) s'interpose désormais le *Cantique A'*. Depuis que, des trois groupes formés des manuscrits dits du premier Cantique, le groupe A', de formation plus récente que le *Cantique A*, est devenu intermédiaire entre les états A et B, le mot *borrador* ne relie pas nécessairement le *Cantique A* au cantique B. L'argument qu'on voulait tirer de cette liaison n'existe plus, la liaison n'étant pas prouvée. A tout prendre, il faut bien avouer que les deux *Cantiques A et A'*, faits du même poème et du même commentaire, n'ayant comme différences que des retouches importantes et nombreuses sans doute, mais des retouches uniquement dues à la prudence, peut-être mal entendue, et au goût littéraire, peut-être trop délicat, seraient mille fois mieux caractérisées l'un vis-à-vis de l'autre par les mots *borrador* — *limpio*, que ne l'étaient et ne peuvent l'être les *Cantiques A et B* si distants l'un de l'autre par les poème et commentaire.

La suscription elle-même serait douteuse. — Par ailleurs on ne peut oublier qu'en ces derniers temps, les particularités graphiques de l'inscription de Sanlúcar ont jeté quelque doute sur son authenticité (1). On ne peut oublier non plus que toute la tradition carmélitaine, du début du dix-septième siècle aux environs de 1776, semble ignorer la coexistence de plusieurs textes authentiques du Cantique Spirituel, à l'occasion ne craint pas d'exclure telle rédaction pour mettre l'autre en valeur. Le Summarium Segobiense (2), résumé officiel, s'il en fut, des informations recueillies en 1627, lors du plus important des procès canoniques, lors du procès rémissorial, poursuivi en vue de la béatification de saint Jean de la Croix dans les évêchés de Jaén, Grenade, Ségovie, Malaga et Valladolid (3), suivant les dépositions, parle d'un Cantique à quarante strophes, ou d'un Cantique à trente-neuf strophes (4). Nulle part il ne laisse croire qu'un des nombreux témoins entendus en ces cinq diocèses ait affirmé que S. Jean de la Croix a deux ou plusieurs fois commenté son poème. Le fait est à noter. — Peu après, les éditeurs du texte imprimé à Madrid en 1630 ont la ferme intention de publier le *seul bon texte*, et pour le faire valoir annoncent que le Cantique paru à Bruxelles en 1627 n'est pas émané, comme le nouveau, de manuscrits originaux et autographes (5). — Quarante ans plus tard, la notice signée du P. Salvador de la Cruz et mise en tête du ms. de Jaén le 3 février 1670, cette note si riche en affirmations contestables (6) a du

(1) Baruzi, op. cit., pp. 21-23.

(2) Segobien. « Beatificationis et Canonisationis ven. servi Dei Joannis a Cruce », Bibliothèque Nationale, Paris, H. 1043.

(3) Historia del Ven. P. F. Juan de la Cruz... por F. Geronimo de San Joseph, Madrid, 1641, p. 831.

(4) Segobien. Summarium, p. 53 : « le *trentanuove* Cancione con la sua explicacione », traduction à l'usage de la Cour Romaine de la déposition donnée par un témoin à Ségovie.

(5) Cf. supra, p. [146], note 1.

(6) Volontiers nous dirions controuvées. Il est aujourd'hui avéré

moins l'avantage d'insister sur l'exclusivisme traditionnel. A l'en croire, le Cantique de 1630, malgré l'accueil qu'on lui a fait, n'est nullement recevable; il n'a jamais été le bon, même pas avant la venue d'un meilleur, non « *c'est un Cantique vicié et corrompu, poème et commentaire* », « *il est corrompu et mensonger* », et « *l'exégèse en est viciée et corrompue à raison des suppressions, additions, variantes, omissions si nombreuses qu'il serait prolixe d'en parler* » (1). — Trente ans plus tard, la préface de l'édition de Séville 1703 n'est pas plus accueillante. Pour son auteur, le P. Andrés de Jesus-Maria, l'ignorance où l'on était jusqu'ici, même chez les Carmes, du Cantique actuellement publié, fut cause que le livre de saint Jean de la Croix n'a jamais été imprimé tel qu'il fut composé, mais bouleversé quant au poème, mutilé quant au commentaire : aujourd'hui seulement tout reprend sa place (2). — Le P. Andrés de la Encarnación est, à notre connaissance, le premier

que le manuscrit de Jaén n'est pas un autographe de saint Jean de la Croix; qu'en 1618 et 1619 on connaissait fort bien l'existence du Cantique : en l'eau-forte qui ouvre l'édition de 1618, saint Jean de la Croix, à genoux sur un planum d'autel, a devant lui quatre livres; trois ont leur titre apparent, parce que l'édition de 1618 publie trois des traités du Saint; le quatrième est à dessein mis sous le livre de la *Nuit Obscure* pour n'avoir pas de titre visible, le Cantique ayant été privé cette année-là des honneurs de la publication. Il est encore reconnu aujourd'hui que le *Cantique B* a été connu bien avant 1670 puisque R (1627) et R′ (1630) tiennent de lui la strophe « Descubre tu presencia ».

(1) Cf. le texte de la note, édité en majeure partie par M. Martinez Burgos, op. cit., p. XLVI-LV : « Este Cantico y su explicacion... viciado y corrupto como se a dicho », p. LI; — « se halla corrupto este Cantico y mendoso en los dichos tres libros » (1630, 1639, 1641), p. LII; — el texto de la exposición se halla viciado y corrupto, ya quitando y añadiendo, ya variando palabras, ya omitiendo clausulas enteras y a veces por muchos renglones... que no se notan aqui en particular, por evitar proligidad », p. LIII.

(2) Obras Espirituales... por el B. P. San Juan de la Cruz. Sevilla, 1703, introduccion, p. 2 : ... por averse ocultado todo este tiempo... sin que tuviesse noticia de el la Religion, ha impreso dicho libro no

Père de l'Ordre qui, cinquante ans plus tard, impressionné par la suscription du manuscrit de Sanlúcar, admet dans un de ses mémoires, devenu le manuscrit 13.482 de la Biblioteca Nacional de Madrid, l'hypothèse que saint Jean de la Croix a réellement composé deux fois son *Cantique Spirituel* (1). Ce mémoire, certainement postérieur à la commission confiée au P. Andrés en suite d'un décret du Chapitre général de 1754, date des environs de l'an 1776, quelques mois ou quelques années avant le temps de la *Representación* signée du 28 janvier 1776. Ainsi pendant près de deux siècles, la thèse de l'unicité du Cantique fut universellement reçue, alors même que les uns préféraient A (à Bruxelles en 1627), d'autres A′ (à Rome en 1627, à Madrid en 1630), les derniers B (à Séville en 1703). Si réellement saint Jean de la Croix a parlé de *borrador* et de *limpio*, l'avertissement donné a eu bien peu d'écho !

La suscription ne pourrait guère viser qu'α. — Supposant, jusqu'à preuve du contraire, que la suscription de Sanlúcar est bien du saint Docteur, ingénument nous ferons cet aveu : puisque les *Cantiques A′ et B*, les plus proches descendants du *Cantique A*, sont, à en croire les pages précédentes, bel et bien apocryphes, nous ne voyons plus du tout quel sens donner à la formule. Saint Jean de la Croix ne pouvait renvoyer à des états interpolés plus tard, encore inexistants. L'unique réponse possible serait que l'état A eût précédé l'état α, lui eût servi de *borrador*. Est-ce admissible ?

Mais α ne semble pas moins ancien que A. — Ici les protocoles cessent de nous renseigner. Entre les deux états α et A, ils ne peuvent établir dans quel sens il y a dépendance, peut-être filiation. Ils ne peuvent qu'attester la

solo variada la disposicion y orden de algunas estancias o canciones, sino mutilado en muchas clausulas y parafos que ahora se han añadido.

(1) Les lignes auxquelles nous faisons allusion se lisent dans le dit manuscrit à la letire C., n. 69.

parenté et l'ancienneté des deux Cantiques. La parenté, parce que, en ces deux états, les protocoles, à une ou deux exceptions près, ont le même nombre, la même formule. Et l'ancienneté, parce que le choix des protocoles, présents de part et d'autre, est traditionnel et ancien. Il est bien clair, par le tableau donné p. [138-143], que le choix des protocoles n'a pas été laissé à la discrétion des copistes ou des éditeurs, il a été fixé dès l'âge du premier document connu, et respecté par les plus jeunes; puisque, en règle générale, *dans tous les documents où une même citation latine se pare d'un protocole, le protocole est identique.*

Les citations latines, notons-le en passant, ont partie liée avec les protocoles : elles ne sont ni plus jeunes ni moins répandues, elles sont toute la raison des protocoles. Il faut donc bien avouer que, dans l'état présent des documents, on ne voit pas ce qui permet de croire que saint Jean de la Croix n'a certainement pas introduit de son chef en son commentaire du Cantique une centaine de citations latines (1). Au contraire, deux manuscrits de la

(1) Aux dernières lignes du Prologue du *Cantique Spirituel*, saint Jean de la Croix manifeste le dessein de s'appuyer quasi en tout sur la sainte Écriture et indique la méthode de ses citations scripturaires. Le texte du manuscrit de Jaén porte : « *primero las pondré las sentencias de su latin y luego las declararé al proposito de lo que se traxeren* — *d'abord je donnerai les textes d'après le latin, puis je les commenterai au profit du sujet.* » M. Martinez Burgos, op. cit., p. 7, annotant l'expression *de su latin*, déclare : « *DE SU LATIN. — Es decir, vertidas del latin, como las pone el m. gienense que seguimos. El ponerlas en la lengua original todas, es una interpolación beneficiosa a los conecedores de la Sagrada Escritura ; pero seguramente S. Juan de la Cruz no se las dijo asi a la Madre Ana. — DE SU LATIN, veut dire traduites du latin, tout comme le donne le ms. de Jaén notre modèle. Que les versets de la Vulgate soient toujours donnés en leur langue, ceci est une ajoute au profit des dévots de la Sainte Écriture; ce n'est certainement pas le fait de saint Jean de la Croix s'adressant à Mère Anne.* » Le *certainement — seguramente* —, nous le savons, n'est pas prouvé. Le cas du ms. de Jaén est lui-même par trop simplifié. Allons aux premières citations latines, la strophe II^e^ nous en donne six, la III^e^ deux, la VII^e^ trois, la XII^e^ deux, la XIII^e^ une, les XIV^e^ et XV^e^ quatorze. Les états les plus riches en citations et protocoles, aux strophes correspondantes, n'en

Bibliotheca Nacional de Madrid, les manuscrits 17.558 et 8.795, donnent vers la fin du prologue de saint Jean de la Croix : « *en las cuales llevaré este estilo : que primero las pondré la(s) sentencia(s)* EN (SU) LATIN *y luego la(s) declararé* » (1). Et nous n'osons pas dire qu'ils ont bien conservé la leçon primitive; mais pour un peu les documents nous en donneraient la certitude : le manuscrit 8.795 est du groupe A', il n'a pas les trente-sept premiers textes latins, néanmoins il a cette clausule; elle n'est donc pas chez lui un plaidoyer pour soi, elle nous semble un fragment venu du texte qui inspira directement A', autrement dit de l'état A. La formule *en (su) latin* a donc été transmise par les deux premiers états du Cantique : le ms. 17.558 en témoigne pour l'état α qu'il représente lui-même, le ms. 8.795 en témoigne pour l'état A, de qui il l'a reçue.

Quoi qu'il en soit, d'après les protocoles et citations latines, les *Cantiques α et A* sont ex aequo les plus anciens états du *Cantique Spirituel*; la présence en α du protocole 76, inconnu à A, ne suffit pas à créer un avantage, à démontrer une priorité.

α *serait plutôt l'aîné.* — A la rigueur cette priorité s'établirait peut-être par l'histoire du *Cantique* α et les leçons du *Cantique A*.

En 1584, saint Jean de la Croix compose le commentaire du *Cantique Spirituel* à la demande de la Vénérable Mère Anne de Jésus, Prieure des Carmélites de Grenade, nul

donnent ni plus ni moins. Il paraît donc trop simple d'opposer d'une manière générale la méthode pratiquée au manuscrit de Sanlúcar et la méthode suivie en celui de Jaén. Il paraît plus exact de penser qu'à l'intérieur d'un même et unique document plusieurs méthodes ont laissé successivement leurs traces, comme on l'a dit plus haut (p. [150]).

Ce qui est dit ici des citations latines du *Cantique Spirituel* ne contredit en rien ce que M. Baruzi a dit des citations latines dans les autres traités du Saint (Bulletin Hispanique, 1922, p. 18-40).

(1) Les lettres mises entre parenthèses sont absentes du manuscrit 8795.

n'en doute. La Vénérable Mère a-t-elle reçu du Saint l'autographe même? a-t-elle emporté à sa sortie d'Espagne cet autographe? Peu importe? N'eût-elle reçu qu'une copie en 1584, n'eût-elle emporté qu'une copie en 1604, il est incontestable qu'elle arrive en France et aux Flandres avec le texte dont saint Jean de la Croix est l'auteur avéré. Et de ce texte, importé par la Vénérable Mère, dérivent, comme il sera montré plus tard, et celui que Gaultier a traduit avant 1622, et celui que l'Infante Isabelle, veuve de l'Archiduc Albert, a fait paraître l'année 1627. Or cette traduction française et cette édition espagnole ont mêmes particularités que le dernier survivant manuscrit de l'état α (B.N.M. 17.558). La conclusion s'impose : le *Cantique* α, transmis par ces trois documents, est le Cantique directement présenté à Mère Anne de Jésus; les 184 variantes qui distinguent l'état A seraient uniquement le fruit d'une revision postérieure et privée, accomplie peut-être par le Saint dans sa retraite de la Peñuela.

Étudiées avec soin, ces 184 variantes, dont il ne faut pas exagérer l'importance, appuieraient la même conclusion. Plus haut, p. [127-128], comme note distinctive des états α et A, a été rapporté un assez long fragment du commentaire de la strophe 12e, tel qu'il se trouve en l'un et l'autre de ces états. Apparemment le texte α a pu donner naissance aux leçons du *Cantique A*, l'inverse paraît plus difficile : l'élégance de la phrase est certainement du côté A. Mais il suffit d'indiquer. Aussi bien, nous ne pourrions par les variantes fixer d'une manière absolument certaine la priorité d'α, puisque le second terme de la comparaison, le *Cantique A*, actuellement uniquement connu par le texte donné en appendice de l'Edición crítica, a été déclaré, par le P. Gerardo lui-même, « *corrigé* ».

La suscription reste une énigme. — Et tout simplement nous tenons que, dans l'état présent des choses, le mot *borrador*, à supposer qu'il soit de saint Jean de la Croix, est et demeure indéfini, partant d'aucun secours en le problème présent. Seule, nous empêche donc d'affirmer

sans restriction le caractère apocryphe de B la crainte de porter préjudice aux deux premiers états du Cantique. Nécessairement ils recevraient le choc de cette condamnation si l'opinion de quelques amis de saint Jean de la Croix était vraiment fondée, si le *Cantique B*, le Cantique de Jaén, était, à n'en pas douter, l'épanouissement logique, harmonieux, complet du Cantique de Sanlúcar, du *Cantique A*, celui-ci n'étant qu'*un enfant*, « niño », devenu plus tard en celui-là *l'homme fort et vigoureux, en pleine maturité*, « hombre perfecto y barbado, en pleno ser y en colmada virtud natural ». Cherchons à mesurer la taille des *Cantiques A et B*. Nous voulons traiter la question telle qu'on l'a proposée d'abord, avant toute division des *manuscrits dits du premier Cantique* par le présent article, avant tout redressement du texte manuscrit de Jaén, par M. Martinez Burgos. La comparaison s'établit entre les deux Cantiques présentés par l'*Édition Critique*. Les leçons plus ou moins douteuses acceptées en 1912, si elles enlèvent à nos deux textes un peu de leur saveur première, ne gênent pas l'effort du moment. Les détails n'ont plus ici tant d'importance. Les grandes lignes peuvent suffire.

(*A suivre.*)

fr. Ph. Chevallier,
moine de Solesmes.

Philosophie et expérience mystique

S'il importe de définir les relations de la Philosophie avec l'expérience sensible d'où elle est tirée par l'immatérielle activité de l'esprit, il n'est pas moins nécessaire de préciser ses rapports avec l'expérience des saints qui la domine. La tâche s'impose d'autant plus aujourd'hui que parmi les réponses qu'on a faites à la question, hors du thomisme, il en est qui ne sont pas sans danger pour les âmes.

Dans une Conférence faite à Aix, le 11 mai dernier, M. Jacques Maritain a exposé, en se tenant délibérément en dehors de toute controverse, la solution thomiste de ce problème capital. Cette étude encore inédite doit paraître prochainement à la *Revue de Philosophie*. En voici, composée de citations expresses ou implicites, l'analyse détaillée (1). On voudrait pouvoir transcrire en entier ce travail

(1) Qu'il soit permis, à cette occasion, de recommander, entre autres travaux du même auteur : *L'intelligence et la philosophie de M. Blondel* (ch. III de *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, Paris, Nouvelle Librairie nationale, p. 78-142) et *Grandeur et misère de la métaphysique* (5e volume de la collection *Le Roseau d'or*. Paris, Plon, p. 139-180). Ces deux études, dont le titre annonce des considérations d'ordre purement philosophique, contiennent aussi des pages importantes sur des questions concernant la théologie mystique. Certains points touchés dans la conférence d'Aix y sont abordés sous un angle différent, parfois avec des développements plus étendus. Ces travaux se complètent heureusement. La doctrine de saint Thomas et de « ses plus fidèles interprètes » sur les rappports de la philosophie première, de la théologie spéculative et de l'expérience mystique, y est formulée avec maîtrise et appliquée à la solution des problèmes soulevés par la philosophie contemporaine, dont M. Maritain est, on le sait, remar-

dense et sobre, où la rigueur des enchaînements logiques rend les coupures malaisées.

I. *Les trois sagesses : métaphysique, théologique, mystique.*
II. *Principes propres, éloignés et prochains, de l'Expérience mystique.*
III. 1. *Distinction essentielle de la Philosophie et de l'Expérience mystique.* 2. *Relations positives qu'elles soutiennent entre elles.*

I. — Les théologiens thomistes distinguent trois sagesses : philosophique, théologique, mystique.

La sagesse philosophique ou Métaphysique, d'ordre naturel par son objet et son mode de connaître, n'atteint pas Dieu dans son essence même, mais « le connaît cependant en vérité dans le miroir divisé des perfections transcendentales analogiquement communes à l'incréé et au créé... ».

La sagesse théologique, enracinée dans la foi, connaît par mode humain et discursif l'objet essentiellement surnaturel de la foi, la déité prise en elle-même.

« Le déité comme telle, Dieu dans son essence, tel qu'il est en soi, *prout est in se*... c'est là un objet commun à la vision des bienheureux, à la vertu théologale de foi, à la théologie. Mais ces trois regards atteignent ce même objet de trois manières différentes : La vision béatifique le con-

quablement informé. Qu'on lise, mieux : qu'on médite ces pages substantielles. Il n'en est guère, croyons-nous, de plus capables d'apprendre à discerner par les principes les erreurs qui vicient radicalement les travaux hétérodoxes sur les mystiques, et aussi les lacunes, moins graves mais réelles, qui ne permettent pas de voir dans certains essais — dont la foi des auteurs n'est pas en question — des interprétations absolument authentiques de la pensée des maîtres et de l'expérience des saints. Rien de plus nécessaire que ce discernement, car ici plus directement qu'ailleurs la doctrine importe à la vie.

naît PAR *son essence* même, *sicuti est* (1), *d'une manière adéquate à ce qu'il est*, sans l'intermédiaire d'aucune créature et d'aucune idée. La foi, suppléance ici-bas de la vision et commencement de la vie éternelle, le connaît SANS LE VOIR, en donnant dans l'obscurité une adhésion infaillible à ce que la vérité première a révélé d'elle-même. Vertu essentiellement surnaturelle, sur-rationnelle, parce que son motif formel, *veritas prima revelans*, est lui-même essentiellement surnaturel, elle connaît ainsi d'une manière très imparfaite, la seule possible pour la communication à la race humaine du trésor révélé, cela même que voient en Dieu, Dieu et les bienheureux. En adhérant au témoignage de la Vérité première, c'est Dieu en lui-même, *prout in se est*, qu'elle atteint sans le voir. Tel est l'objet où elle s'arrête, où elle se fixe, disons son objet terminal. Mais c'est dans les signes du langage et des concepts humains que cette communication lui est faite. Et comment pourrions-nous l'entendre autrement? Dieu parle notre langage pour être entendu de nous. Ces moyens de transmission de la divine vérité, ces énoncés conceptuels, signes précieux, vaisseaux incomparables par où passe pour nous la lumière incréée, — et que l'Église, corps mystique du Christ, qui, par son Chef, voit ce que nous croyons et qu'assiste l'Esprit de Dieu, taille avec une stricte exactitude, — tel est l'objet secondaire ou médian de la foi, tels sont, comme dit saint Jean de la Croix, ses *dehors argentés*, par le moyen desquels elle adhère à l'or pur, à la chose, à la réalité divine telle qu'elle est en elle-même. Et ainsi... la connaissance par analogie revient ici d'une certaine manière, dans la mesure même où la révélation use de signes humains. Elle ne revient nullement en ce qui concerne l'objet premier, la chose connue, Dieu qui est atteint en lui-même, et non pas

(1) Il faut bien distinguer l'expression *prout in se est*, qui se rapporte à l'*objet* connu (Dieu dans sa déité même, dans le mystère de sa vie intime), et l'expression *sicuti est*, qui se rapporte à la *manière de connaître* (l'essence divine elle-même tenant lieu alors de *medium quo* ou d'idée).

comme pour la métaphysique, dans son analogie avec choses. Mais elle revient quant aux signes et aux moye qui mettent cette connaissance à notre portée... Distiguons bien cet emploi de l'analogie dans le domaine de foi et son emploi dans le domaine de la métaphysiqu Dans le premier cas (foi) l'analogie accommode à not faiblesse une connaissance dont la règle est absolume supérieure. Dans le second (métaphysique) elle constitu la forme même et la règle de la connaissance. Maintena ce Dieu de la foi, la déité même non pas vue mais crue atteinte dans le témoignage de la vérité première, et a moyen des définitions dogmatiques, c'est aussi l'objet d la théologie qui l'envisage au point de vue de la révélatio virtuelle, c'est-à-dire des conséquences que la raison éclai rée par la foi peut tirer des principes formellement révé lés. »

Parenthèse, mais d'importance capitale et qui résout en termes clairs bien des difficultés.

La sagesse infuse ou théologie mystique « consiste à connaître l'objet essentiellement surnaturel de la foi et de la théologie, la déité comme telle, *selon un mode lui-même supra-humain* et *surnaturel*. Il s'agit alors, selon le mot profond de Denys, non plus seulement d'apprendre, mais de PATIR LES CHOSES DIVINES, de connaître Dieu par expérience, dans le silence de toute créature et de toute représentation et selon une MANIÈRE de connaître proportionnée elle-même à l'objet connu (1).

II. — De cette sagesse infuse quels sont les principes éloignés et prochains ?

1° Les principes éloignés ou conditions ontologiques de l'expérience mystique... sont « la *grâce sanctifiante* et l'*inhabitation* des personnes divines dans l'âme en état de grâce ».

a) Par la grâce sanctifiante l'âme devient formellement participante de la nature divine dans l'ordre de la *relation*

à l'objet. La grâce nous confère surnaturellement « un pouvoir radical de saisir comme objet l'acte pur, une nouvelle racine d'opération spirituelle qui a pour objet propre et spécificatif l'essence divine à voir en soi ». Par la vision à quoi la grâce nous proportionne radicalement « la créature devient le vrai Dieu lui-même, mais dans l'ordre de l'immatérielle union qui fait l'acte intellectuel, non dans l'ordre de la substance ». Ainsi, sans nul panthéisme « la créature reçoit infiniment plus que ce que le panthéisme le plus audacieux peut rêver ».

« Par nature nous ne sommes ordonnés qu'à la connaissance de l'être en général, et d'abord de l'être des choses sensibles. Il y a donc une différence absolument essentielle entre notre intellectualité de nature et notre intellectualité de grâce. Rien de plus capital dans la pensée de saint Thomas. Rien de plus dangereux que « de brouiller si peu que ce soit ces deux objets et ces deux ordres d'intellectualité ». « Par nature nous ne sommes que *proportionnables* à l'essence divine comme objet de vision. Nous n'y sommes proportionnés que par la grâce ».

Il est vain d'imaginer, avant la grâce, aucune « ébauche active de vie surnaturelle ». « C'est bien du tréfonds de notre âme et de nos facultés, mais comme surélevées par la grâce, qu'émanent les actes surnaturels ».

b) La grâce a pour effet l'habitation en nous des personnes divines. Distincte de la présence d'immensité, qu'elle suppose, cette présence, « absolument propre aux âmes en état de grâce, est, comme telle, RÉELLE et ONTOLOGIQUE ». Dieu est au fond de nous, « non plus à titre de principe efficient produisant tout dans l'âme, mais à titre de terme vers lequel elle est intérieurement tournée, retournée, convertie, ordonnée comme à un OBJET de connaissance et d'amour... non pas quelconques, mais d'une connaissance et d'un amour fruitifs, expérimentaux »... Nous ne jouirons pleinement qu'au ciel de cette possession de Dieu. « Mais il ne se donne pas dès à présent comme objet de fruition pour que cette donation reste lettre morte ». *Dès mainte-*

nant nous sommes fils de Dieu (I Joan., III, 2). L'expérience mystique est donc « le terme normal de droit de la vie de la grâce ».

2. — Pour déterminer les principes prochains de l'expérience mystique il faut se rappeler avant tout que c'est une connaissance a) *de mode supra-humain*, b) par *connaturalité*.

a) « Pour connaître Dieu *sans distance*, en dépassant le mode humain de l'analogie et donc, comme y insiste tant saint Jean de la Croix, de toute conception distincte, il faut non seulement une motion d'en haut, mais une régulation objective supérieure, en d'autres termes une *inspiration spéciale du Saint-Esprit*. L'expérience mystique est une connaissance *inspirée*. » Et parce qu'elle est dans la ligne normale de la vie de la grâce, il faut « qu'il y ait dans l'âme en état de grâce des voiles toutes prêtes à recevoir le souffle du ciel... les dons du Saint-Esprit. »

b) L'expérience mystique est une connaissance par *connaturalité*, comme celle qui fait répondre juste sur la chasteté par exemple, non pas en consultant purement l'objet, par mode de science, mais par mode d'instinct, en consultant notre inclination, notre connaturalité avec la chasteté.

« Vis-à-vis de Dieu, il n'y a pas d'autre moyen de dépasser la connaissance par concept que d'user pour le connaître de notre connaturalité avec lui. » Or, « qu'est-ce qui fait passer à l'acte, fleurir en actualité opérative la connaturalité radicale » que nous donne la grâce sanctifiante? La Charité surnaturelle. Propriété de la grâce, elle « atteint Dieu comme réellement présent en nous à titre de don, d'ami et de convive éternel..., elle l'aime par lui-même et par son essence ».

« Les choses divines étant intimement jointes à nous, devenues nôtres, inviscérées en nous par la charité, le propre du don de Sagesse est d'user de cet amour même, de la charité infuse pour la faire passer, sous l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, à la condition de *moyen objectif* de connaissance, d'*objectum quo* en langage scolastique; de

telle sorte que ce n'est pas seulement notre amour de Dieu que nous expérimentons, c'est Dieu même que nous expérimentons par notre amour... »

Pour développer ce point, M. Maritain s'appuie sur de « précieux textes » de Jean de Saint-Thomas. Ici surtout, c'est un vif regret de ne pouvoir tout transcrire.

« En vertu de l'union affective qui lui est propre, avec Dieu habitant en nous, la charité sous la motion du Saint-Esprit a rendu elle-même expérimenté en acte et connu possessivement sans distance, par la perception suprarationnelle du don de Sagesse, ce Dieu que la grâce avait rendu présent au fond de l'âme comme don, comme objet d'expérience et de fruition possible... »

C'est bien là « une expérience, si expérience signifie connaissance d'un objet comme présent » ... « Œuvre vitale, méritoire et libre, les mystiques la décrivent comme passivité et non-agir, parce que le mode humain d'agir est suspendu et que « l'âme est mise en acte par la seule grâce opérante ». C'est une expérience immédiate en ce sens qu'elle « n'a pas lieu par l'intermédiaire d'aucune image des créatures » et qu'elle dépasse « à la fois le mode des concepts et celui de l'analogie », mais elle n'est pas immédiate en ce sens qu'elle n'est pas intuition ni vision, Dieu n'étant encore connu que *par ses effets* dans l'affection. Les concepts distincts ne sont pas supprimés, mais se taisent, ils « dorment comme les apôtres au mont des Oliviers ». Les concepts confus qui interviennent ne jouent qu'un rôle matériel et dispositif, le rôle formel étant joué par l'amour. « La lumière propre de la contemplation infuse ne vient que de l'ardeur de l'amour luisant dans la nuit. » C'est pourquoi elle est décrite comme une renonciation au savoir, *un rayon de ténèbres pour l'intelligence.* Expérience qui nous fait goûter et souffrir dans l'amour ce que la foi atteint comme caché, elle ne nous découvre aucun objet que la foi n'atteindrait pas. Par elle c'est la foi elle-même qui devient « savoureuse et pénétrante ». Aussi est-ce une « affreuse déception » de chercher l'expérience mystique en dehors

de la foi théologale, la foi vive illustrée par les dons étant le principe même de cette expérience.

III. — 1. *Distinction essentielle de la Métaphysique et de l'expérience mystique.*

a) Peut-il y avoir une contemplation mystique authentique d'ordre naturel? Évidemment non. C'est le *propre* de la grâce et de l'habitation de la Trinité dans l'âme de rendre possible l'expérience mystique. C'est le propre des dons d'intelligence et de sagesse de la réaliser. C'est donc précisément le propre du surnaturel de permettre une connaissance expérimentale de Dieu. On ne saurait admettre d'expérience authentique des choses divines qu'en confondant soit l'intellectualité de grâce et l'intellectualité de nature, soit la présence de grâce de la Trinité dans l'âme et la présence d'immensité, soit la sagesse métaphysique et le don infus de sagesse, soit l'amour naturel de Dieu et l'amour de charité, bref, de toute manière en confondant la nature et la grâce. Une *saisie immédiate* de Dieu dans l'ordre naturel est une contradiction dans les termes.

Qu'on ne dise pas : Il suffit que Dieu, souverainement intelligible, soit présent en nous pour être au moins obscurément perçu, car « sans la grâce la vitalité subjective de l'esprit créé n'est pas proportionnée à cet intelligible transcendant ». Qu'on ne dise pas non plus : L'amour naturel de Dieu peut entraîner, dans l'ordre naturel, une connaissance par connaturalité, comme la charité dans l'ordre de la grâce. Car l'amour naturel efficace de Dieu par-dessus tout n'est pas possible dans l'état de nature déchue. Fût-il possible, comme il le serait dans l'état de nature pure ou intègre, il ne peut pas nous *connaturaliser* véritablement avec Dieu le surnaturel subsistant. Enfin qu'on ne dise pas qu'il est des écoles mystiques musulmanes, hindoues, bouddhistes, où l'expérience de Dieu, ne relevant pas de la foi, ne peut être que naturelle, car ou bien il y a vraiment expérience mystique et elle relève de la foi : des non-bap-

tisés peuvent appartenir à l'âme de l'Église, avoir la grâce et les dons infus, ou bien il n'y a pas vraiment passion des choses divines, mais une sorte d' « extase métaphysique où l'intellection humaine s'abolit par mode angélique et qui atteint si peu la réalité même de Dieu qu'elle débouche presque fatalement sur la pire erreur au sujet de Dieu, sur le panthéisme ».

b) « Une sagesse métaphysique complète requiert-elle de soi une expérience mystique, un *pati Divina*? Non. Cette expérience mystique qui serait requise par elle serait ou naturelle ou surnaturelle. Or il n'y a pas d'expérience mystique naturelle, on vient de le voir. L'expérience surnaturelle existe bien, mais « la regarder, à un titre quelconque comme exigée de soi par la métaphysique, c'est brouiller l'ordre de la nature et de la grâce, en faisant d'une connaissance essentiellement surnaturelle un réquisit nécessaire ou un co-principe constitutif d'une connaissance essentiellement naturelle. »

Sans doute une certaine « expérience métaphysique » est-elle possible (connaissance expérimentale de notre âme, perception obscure de notre libre arbitre, parfois même saisie, avec l'intensité d'une intuition, de certaines vérités métaphysiques, comme le néant de la créature, ou l'existence de Dieu), mais ces sortes d'expériences ne sont pas parties intégrantes de la science métaphysique, et même si elles sont surnaturelles quant aux motions efficientes dont elles dépendent, *quoad modum*, elles demeurent infiniment loin de constituer une expérience des choses divines.

Quant à ce qu'on appelle contemplation acquise et dont l'oraison de recueillement actif paraît le moment le plus élevé, elle reste étrangère par définition au mode surhumain des dons, en-deçà de l'expérience où l'âme pâtit les choses divines. Elle est d'autre part en dehors et au-dessus de la métaphysique puisqu'elle relève de la foi, a pour objet les vérités de foi.

Ainsi, à considérer la nature de la philosophie et les exi-

gences de son essence, elle ne requiert de soi, à aucun titre l'expérience mystique.

N'y a-t-il pas, cependant, « dans l'ordre naturel, des modes de connaître qui soient, par rapport à d'autres objets, des analogies plus ou moins lointaines de cette expérience mystique »?

Oui, et d'abord dans le domaine des jugements pratiques ou concernant l'action, mais cette connaissance par connivence ou connaturalité reste étrangère au domaine de la science et de la philosophie. Il faut reconnaître, en outre, que la vertu morale peut « incliner à des jugements instinctifs d'efficacité faible concernant les grandes vérités de la religion naturelle », mais ces jugements « n'ont de certitude que parce qu'ils supposent en réalité, plus ou moins conscientes les certitudes du sens commun... qui sont, elles, d'ordre rationnel ».

La connaissance par connaturalité a sa place aussi dans les choses de l'art, dans la contemplation esthétique et dans la poésie, qui connaturalise l'artiste « non à Dieu, mais au mystère épars dans les choses, aux puissances invisibles qui se jouent dans l'univers ».

Mais en tout cela il ne s'agit que d'*analogies* qui ne permettent dans aucun de ces cas d'employer le terme lui-même d'expérience mystique.

2. — *Relations positives de la métaphysique et de l'expérience mystique.*

Leur essentielle distinction ne supprime pas entre elles toute relation organique. La métaphysique aspire, sans pouvoir y atteindre, à l'expérience mystique. Elle pose des problèmes qu'elle ne résout pas et dont la solution donnée par la foi n'est perçue dans toute sa vérité et sa convenance que sous la lumière de la contemplation infuse. Elle nous laisse insatisfaits et avive le désir naturel, conditionnel et inefficace de voir en elle-même la cause première dont elle a démontré l'existence et qu'elle ne connaît que par analogie.

Formellement discontinues, métaphysique et expérience

mystique n'excluent pas toute solidarité dans l'homme. Ni osmose ni divorce. Si, parce que notre intelligence est blessée et que nous sommes de fait dans l'état de nature rachetée, il est utile et normal que les lumières de la foi et de la théologie spéculative « confortent le philosophe dans la recherche et la possession des vérités rationnellement démontrables, à combien plus forte raison cela doit-il être vrai de la lumière de la sagesse par excellence, de l'expérience mystique des choses divines !... On peut penser qu'en fait la métaphysique ne saurait se garder pure parmi les hommes que si les métaphysiciens sont quelquefois confortés d'en haut par l'expérience des choses divines ». Mais c'est là une suite des conditions du sujet, non une exigence essentielle de la philosophie elle-même, qui reste spécifiquement distincte par son objet de la sagesse mystique. « Enfin l'expérience mystique étant le plus haut sommet de la vie de l'âme..., le philosophe aura, même pour son objet propre, le plus grand avantage à étudier cette activité si transcendante », mais il devra pour cela se mettre sous la lumière propre de la théologie, et ne pas se contenter des lumières du psychologue ou du sociologue. Beaucoup le font aujourd'hui. C'est un scandale pour l'esprit.

« Si imparfait qu'ait pu être mon exposé, conclut M. Maritain, je serais heureux si j'avais réussi à montrer comment le thomisme sauve à la fois la spécificité de la philosophie et celle de l'expérience mystique, la valeur propre de l'une et de l'autre, fait place à tout ce que la première exige de strictement rationnel, à tout ce que la seconde réclame de supérieur à la raison, et, tout en maintenant la distinction rigoureuse imposée par leurs deux natures, rend compte des relations positives et de l'ordre vivant qui les unit dans l'âme humaine. »

B. L.

BIBLIOGRAPHIE

Joseph a Spiritu Sancto, C. D. Hispanus (1667-1736) : *Cursus theologiae mystico-scholasticae, in sex tomos divisus.* Editio nova, accuratissime exacta a P. Fr. Anastasio a S. Paulo, C. D.

Tomus Primus, *continens : Prolegomena, Isagoge mystica et Disputationes proœmiales.* Beyaert, Brugis (Belgii), 1924 (xxxiv-368 pp.).

Tomus Secundus, *e quinque mysticis praedicabilibus duo prima continens,* Beyaert, Brugis (Belgii), 1926 (xxxii-796 pp.).

En faisant ici même l'analyse de l'*Isagoge mystica* de Joseph du Saint-Esprit, lors de sa publication en édition séparée, nous exposâmes la structure générale du *Cursus* (dont l'*Isagoge* constitue l'introduction) et son importance au point de vue de la tradition mystique carmélitaine. Nous nous permettrons d'y renvoyer le lecteur (1). Nous voudrions ici donner une vue d'ensemble de la doctrine contenue dans les deux premiers tomes jusqu'ici publiés et faire voir l'utilité de leur étude — particulièrement du second — en vue de la solution des controverses mystiques actuelles. Il est vrai que celles-ci semblent avoir passé leur phase la plus aiguë, que l'accord semble se faire de plus en plus dans le sens de l'unité de la vie spirituelle. Mais bien des précisions restent souhaitables. Éclairant davantage la portée de certaines affirmations générales, elles faciliteraient peut-être un accord plus large et plus définitif. Ici les thèses, parfois si nuancées, de Joseph du Saint-Esprit pourraient aider au progrès de la science mystique. Nous espérons le faire voir en particulier au sujet d'une question délicate, encore fort débattue : celle de la contemplation acquise.

Nous ne nous attarderons pas longuement au tome I. La pre-

(1) *Vie Spirituelle,* Supplém., Sept. 1924, p. 332.

mière partie en est constituée par les *Prolégomènes* et l'*Isagoge mystique* précédemment analysés. Nous n'avons qu'à dire un mot de la seconde partie, comprenant deux *Disputationes proœmiales*, ou discussions préliminaires traitant l'une de l'objet, de la nature et du nom de la théologie mystique, l'autre du directeur spirituel.

Très opportune, et aussi très nette, est la longue liste, établie par l'auteur, des sens divers que l'on donne au vocable « théologie mystique » (n. 3); elle permettra d'éclairer bien des ambiguïtés. La discussion sur l'objet de la théologie mystique, menée à fond, nous révèle dès l'abord un philosophe de forte trempe. La théologie mystique est prise ici, non pas dans son sens le plus restreint, mais dans une signification plutôt large (n. 39). Entendue ainsi, « l'objet (formel) *quod* de la théologie mystique, c'est Dieu seul » (n. 42). « La raison formelle *quae* dans cet objet de la théologie mystique c'est la raison absolue de Déité » (n. 47). « L'objet matériel et secondaire de la théologie mystique, ce sont toutes les créatures » (n. 134). Rien dans tout cela ne nous étonnera : il s'agit en effet d'une « théologie » sacrée; nous retrouverons donc naturellement ici les thèses traditionnelles concernant l'objet de la théologie en général. La caractéristique de la mystique viendra du côté de la « ratio sub qua ». L'auteur désire ici déterminer celle qui convient à la théologie mystique avant toute division de celle-ci en espèces (n. 87). La voici : « la raison sous laquelle la théologie mystique atteint Dieu, est celle de « goûté ou expérimenté par l'âme »; ou, ce qui revient au même : elle atteint Dieu en tant qu'aimable, en tant qu'objet de jouissance » (n. 91). Ceci nous marque nettement et le caractère expérimental de toute mystique, et en lui, une certaine unité des différents états. Néanmoins ce caractère expérimental et fruitif, parfait dans les états supérieurs, ne se retrouvera que « participé » aux degrés inférieurs de l'échelle mystique (n. 112). Des remarques de portée générale, semées çà ou là, au sujet de ces questions si ardues, ne manqueront pas d'intéresser les philosophes en quête de précisions sur la conception scolastique de la science. Suit l'examen de la nature de la théologie mystique considérée dans sa formalité de science. La rapprochant de la théologie scolastique, l'auteur la distingue en acquise et infuse. Tandis que l'acquise lui paraît constituer ou pouvoir constituer un même habitus avec la scolastique, l'in-

fuse forme une science distincte. Notons qu'en plus d'un endroit l'auteur reconnaît l'influence des dons du Saint-Esprit dans la théologie mystique acquise, mais cette influence est autre que dans la théologie mystique infuse. Nous aurons à revenir là-dessus plus loin. On nous signale encore que « la théologie mystique acquise, au point de vue de contemplation (intra lineam contemplationis), est un acte imparfait (n. 265).

C'est surtout dans la question 6e de la 2e *Disputatio* qu'il faut chercher la conception que se fait notre auteur du rôle du directeur spirituel. L'auteur s'appuie principalement sur saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, mais à leur autorité vient encore s'ajouter celle de l'aimable saint François de Sales dont il semble faire grand cas. Il nous paraît intéressant de le noter. L'unité nécessaire de la direction semble à notre auteur bien conciliable avec une certaine liberté de mouvements de la part du dirigé : « Le directeur doit être unique, mais tel qu'il permette, voire qu'il ordonne à son disciple d'en consulter de temps en temps un ou plusieurs autres... C'est une part notable de son ministère que de laisser son disciple libre d'en consulter d'autres quand il en a besoin » (n. 94). Science et expérience de tout ce qui regarde la vie intérieure, douceur et humilité, telles sont les qualités requises chez le directeur spirituel. L'expérience de la vie d'oraison lui est particulièrement indispensable.

Le P. Anastase a orné ce premier tome d'un appendice contenant les notices bio-bibliographiques des auteurs carmélitains cités au cours du volume. Brèves pour les auteurs purement scolastiques, elles nous détaillent l'œuvre des auteurs proprement mystiques. Rédigées avec le plus grand soin et fruits de recherches laborieuses, elles intéresseront vivement les bibliographes. Cette liste ne sera complétée qu'à la fin du 6e et dernier volume.

Avant de passer à l'analyse du tome II, il importe d'exposer la structure générale de la seconde partie, aux dimensions si énormes, de l'ouvrage. De même que l'*Isagoge mystique*, première partie de l'œuvre, fut exposée dans un cadre rappelant les « *Summulae logicales* » ou « petite logique » des Complutenses, ainsi cette seconde partie, voulant poursuivre le rapprochement d'une manière analogue, cherchera les grandes lignes de son exposé dans le traité des « prédicables », premier

livre de la « grande logique », et s'intitulera : « *Praedicabilia mystica* », les « Prédicables mystiques ». L'adaptation est aussi suggestive que réussie. On se rappelle les cinq « prédicables » de Porphyre : le *genre*, ou nature incomplète susceptible de perfection, la *différence*, nature incomplète aussi mais cette fois l'élément venant perfectionner le genre et constituant ensemble, avec lui, l'*espèce* ou nature parfaite. Vient ensuite le *propre*, ou l'accident découlant nécessairement d'une nature déterminée, et enfin l'*accident commun*, qui n'est nullement requis par la nature. Ici la nature parfaite ou l'*espèce* n'est rien autre que la perfection spirituelle, la plénitude de la vie surnaturelle ; le *genre*, ou ce qui y dispose prochainement, c'est la nature intellectuelle humaine en tant qu'elle se livre à l'exercice de la méditation ; la *différence*, ou « nature perfective », c'est la contemplation. Il serait difficile de dire d'une façon plus expressive que la contemplation se trouve bien sur la voie normale de la perfection. Reste à voir si la distinction de la contemplation en acquise et infuse ne remettra pas tout en question. Le *propre* c'est la purification de l'âme, inséparable de l'avancement de celle-ci dans la voie spirituelle. C'est sous la rubrique « *accident* » que nous retrouverons les visions et révélations particulières, les extases, les grâces gratuites ; ce qui met admirablement en lumière leur caractère adventice et accentue par le fait même leur distinction d'avec la contemplation proprement dite si étroitement liée au progrès de l'âme. L'exposé des 4 premiers prédicables remplit les 5 tomes restants de l'ouvrage ; le 5e prédicable ne fut jamais exposé.

Abordons le premier « prédicable ». Bien qu'il comprenne 6 *Disputationes*, il n'est que la première qui doive un peu nous retenir : elle traite de la méditation, tandis que les 5 autres étudient l'oraison tout à fait en général ; or, nous dit l'auteur, « c'est proprement la méditation qui rend l'âme prochainement susceptible de la perfection contemplative », c'est donc le point intéressant dans ce prédicable. Cependant, la méditation étant une sorte d'oraison, la voie s'ouvre à l'auteur pour traiter également de celle-ci en général. Les premières conclusions de l'auteur établissent nettement le rôle de la méditation dans la vie spirituelle. « C'est la méditation qui rend l'âme proportionnée à se voir perfectionnée par la contemplation ; conséquemment, sans la méditation, l'âme n'est pas prochai-

nement susceptible de la perfection contemplative » (n. 2). Donc, « il est périlleux pour l'âme de se livrer à la contemplation sans que la méditation n'ait précédé » (n. 11). Enseigner le contraire c'est se mettre en désaccord avec « la bonne philosophie » (n. 29). Malgré tout, des exceptions sont possibles : on prévoit le cas de ceux « à qui Dieu confère le privilège de les mettre d'ores et déjà en contemplation ; ceux-là ne doivent pas se livrer à la méditation » (n. 60). En outre, il est clair que « ceux qui ne peuvent ni rien imaginer, ni discourir ne doivent pas s'exercer à la méditation » (n. 68). Enfin « il faut en éloigner tous ceux dont la tête est trop débile soit par manque de santé, soit pour cause de scrupules » (n. 69). Mais celui qui ne parvient à proprement méditer pourra peut-être joindre l'oraison mentale à la vocale selon la méthode thérésienne. La *Disputatio* se termine par la question : « Tous ceux qui méditent passent-ils à la contemplation ? » Mais l'auteur, on le voit, n'a pas nos préoccupations actuelles ; la question est traitée sommairement et est résolue par la négative sans qu'on nous précise beaucoup la portée ou l'ampleur de l'exception.

Passons au second « *prédicable* » qui doit nous arrêter plus longtemps. Il est consacré tout entier à l'étude de la contemplation, sans que d'ailleurs cette étude ne s'y achève ; en particulier le troisième « *prédicable* » encore s'y arrêtera longuement. Les *Disputationes* VII et VIII intéresseront particulièrement au point de vue de la contemplation acquise. On y traite d'abord de l'existence de la contemplation ; celle de la contemplation infuse est brièvement établie ; elle ne peut faire difficulté. Celle de la contemplation acquise au contraire est appuyée de force témoignages. Successivement on nous amène saint Denys, saint Thomas d'Aquin, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, etc. On notera pourtant que pas une des citations ne nous met sous les yeux le vocable « contemplation acquise ». L'auteur d'ailleurs ne veut dire au fond que ceci : le mode particulier d'oraison que nous nommons « contemplation acquise » n'est pas inconnu des Maîtres, vous en trouverez la description dans leurs œuvres. La question de l'origine du vocable est donc ici laissée ouverte. Plus loin, au cours de la discussion, la contemplation acquise semble mise sous le patronage particulier de saint Jean de la Croix (n. 30) ; on y fait même dire à Joseph de Jésus-Marie (Quiroga) que saint Jean

de la Croix « fut élu par Dieu, docteur (magistrum) de la contemplation acquise. »

A vrai dire il semble bien que ce soient les enseignements de saint Jean de la Croix qui aient donné naissance à la doctrine de la contemplation acquise. Il paraît incontestable que le grand mystique ait employé le terme « contemplation » dans un sens tellement large qu'il déborde nécessairement cette contemplation manifestement surnaturelle que la tradition s'est plu à nommer « infuse ». Au noviciat, le saint Maître, enseignant à ses novices la pratique de l'oraison mentale, énumérait la contemplation parmi les parties de cette dernière. Et s'il est vrai que, dans la contemplation dont il s'agit dans la *Montée* II et dans la *Nuit* I, l'âme en quelque sorte subit l'action divine, c'est néanmoins une contemplation où l'âme « *se pose* » d'elle-même, une fois qu'elle a acquis « la substance de l'esprit de méditation ». Nous croyons voir là les premiers fondements de la doctrine en question. Quant au vocable « contemplation acquise ou active », nous le retrouvons pour la première fois dans le *Tratado breve del conocimiento oscuro*, que d'aucuns ont attribué à saint Jean de la Croix, mais dont l'authenticité nous paraît inadmissible. A partir de Thomas de Jésus la doctrine est commune dans la Réforme, et notre auteur peut donc dire : « Les nôtres sont unanimes à affirmer cette vérité, comme leurs œuvres en font foi » (n. 14). L'extension de la signification du nom a aussi son histoire, assez intéressante; nous serons amenés à en dire quelques mots plus bas. Une autre chose d'importance nous reste à noter ici. Dans la discussion au sujet de l'existence de la contemplation active, nous relevons une théorie qui joua un grand rôle dans l'histoire de la doctrine qui nous occupe. Joseph de Jésus-Marie (Quiroga) fut le premier à la mettre, à ce point de vue, explicitement en œuvre. Il s'agit d'un double mode d'influence que peuvent avoir les dons du Saint-Esprit dans l'acte de la contemplation. « Les dons perfectionnent l'homme d'une double façon : d'abord « simpliciter » en tant que dons et selon ce qu'ils ont de soi. Comme tels ils élèvent l'homme de sorte qu'il suive l'impulsion du Saint-Esprit; et la contemplation qui en découle alors est sans aucun doute infuse... Mais les dons perfectionnent encore l'homme en s'accommodant à sa condition d'homme... Comme tels ils ne donnent pas naissance à la contemplation infuse et n'éloignent point l'homme

de son mode d'agir connaturel » (n. 28). Un peu plus bas nous trouvons plus expressément ce que les dons, opérant *connaturellement*, peuvent bien faire : « Le don de sagesse (et il en est proportionnellement de même des autres dons) illumine parfois l'intelligence du contemplatif en éclairant le concept de Dieu formé par la foi obscure, et par ce concept il rend Dieu en quelque sorte présent à l'intelligence. Il lui arrive même (*soletque etiam*) de faire que l'intelligence du contemplatif perçoive en quelque sorte l'ombre protectrice de Dieu, ce qui augmente sa foi et son espérance et augmente la flamme de sa charité. Tout cela, et d'autres choses encore, ce don peut le faire sans éloigner l'homme de son mode connaturel d'opérer ; et la contemplation qui en procède est donc acquise. Et ce que nous assurons des dons quant à l'intelligence, nous l'affirmons encore quant à la volonté. Car ce don enflamme pareillement la volonté, lui faisant produire des actes d'amour très suaves. Mais comme il laisse alors l'intelligence dans son mode connaturel d'opérer, la contemplation n'est pas infuse ». Cette citation nous donnant ce que, à notre connaissance, Joseph du Saint-Esprit a de plus exprès sur la « théorie du double mode », nous n'avons pas hésité à la transcrire à peu près dans son entier. Une argumentation ultérieure devra d'ailleurs s'y appuyer.

La théorie en question, mise en œuvre pour mieux prouver l'existence de la contemplation acquise, devait avoir pour aboutissant, — il paraîtra bien inattendu peut-être, — de rapprocher les deux concepts de contemplation acquise et infuse, au point de faire disparaître toute frontière nettement tracée, toute différence psychologiquement perceptible entre ces deux contemplations.

Dans la *Disputatio* VIII, où l'on nous définit d'abord la contemplation tant active que passive, pour nous déclarer ensuite que la division qui distingue ces deux contemplations est essentielle et adéquate, la discussion au sujet de ce dernier prédicat amène l'auteur à examiner la position de Richard de Saint-Victor, nous donnant une division à trois membres au lieu de deux. Voici comment il réduit cette division : « Il (Richard) place la contemplation active au premier degré et comprend les deux autres sous la contemplation infuse... Celle-ci présente donc deux degrés : le premier, le plus parfait, est la théologie mystique... Au second degré, bien qu'il soit infus, l'âme qui

l'exerce agit, mais de telle sorte que tant l'opération de l'âme que la coopération de la grâce se laissent facilement reconnaître. Elle paraît donc provenir de l'industrie propre, et de ce chef elle ressemble à l'active. Voilà pourquoi l'on dit qu'elle tient le milieu entre l'active et cette contemplation passive très parfaite, alors qu'en vérité elle est infuse et essentiellement distincte de l'acquise » (n. 40). L' « index rerum notabilium », renvoyant au passage cité, vient par deux fois accentuer ce rapprochement de l'infuse inférieure avec l'acquise en affirmant : « il est une contemplation infuse qu'on appelle acquise alors qu'en vérité elle est infuse ». Nous pourrions, à vrai dire, éviter l'ambiguïté en distinguant un double sens du terme « contemplation ». En effet, une oraison où l'intelligence opère par simples regards pourra s'appeler contemplation infuse dès qu'elle contient un élément affectif infus, le vocable « contemplation » portant alors sur l'oraison tout entière ; nous pourrions avoir ainsi une *oraison* contemplative *infuse* où l'âme exercerait un acte contemplatif relevant de l'industrie propre. Pour pouvoir appeler cette oraison « contemplation infuse », il suffirait d'avoir reconnu le caractère infus de l'élément affectif. Par exemple, tel semble bien être le cas de l'oraison de recueillement surnaturel, voire de la quiétude. Plusieurs auteurs Carmes ont reconnu nettement dans ces oraisons l'existence d'un élément infus, tout en affirmant que l'âme pouvait continuer à y exercer la contemplation acquise, voire à y méditer. Mais, parlant de l'acte même de contemplation, il va sans dire que dans une oraison où les dons du Saint-Esprit sont déjà opérants, il serait bien difficile de préciser à quel moment leur opération dépasserait le mode connaturel. N'est-ce pas ce qu'on nous dit ici : « Cette contemplation paraît donc provenir de l'industrie propre... alors qu'en vérité elle est infuse... » L'âme passerait insensiblement de la contemplation acquise à l'infuse. Y aurait-il peut-être continuité entre la contemplation active et l'infuse ? Non, dit l'auteur, « nous n'avons pas dit qu'il y ait « continuité » entre la contemplation acquise et infuse, mais nous avons répété *ce que tous enseignent*, à savoir : que Dieu a coutume d'élever à la contemplation infuse l'âme qui s'adonne avec ferveur à la contemplation acquise » (n. 90). Serait-ce en conséquence fort osé que de reconnaître dans la contemplation acquise la plus élevée (la théologie mystique acquise) une certaine participa-

tion de la contemplation infuse? N'avons-nous pas signalé plus haut que d'après notre auteur « la théologie mystique acquise, au point de vue de contemplation (intra lineam contemplationis) est un acte imparfait »? N'était-ce point là déjà la manière de voir de Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), qui voyait dans cette contemplation qu'on nomme acquise « les degrés communs de la contemplation que nous pouvons atteindre selon notre mode humain au moyen de la foi et des secours ordinaires de la grâce... » et y reconnaissait « le moyen et la disposition proportionnée pour arriver aux autres degrés plus élevés (1) »? Il paraît résulter de tout cela qu'il n'est point de meilleure disposition à la contemplation infuse que la contemplation acquise ; on passe insensiblement de l'une à l'autre, et tous enseignent que c'est normal. Peut-être cette conclusion nous sera-t-elle de quelque utilité plus bas. Une autre conclusion ne serait-ce pas que le Carmel réformé, grâce à sa doctrine de la contemplation acquise, étendant la frontière de la contemplation, a mieux que jamais montré la contemplation offerte à toute âme chrétienne en général sans affirmer de ce fait que toutes puissent en atteindre le même degré? Et serait-ce étonnant si le Carmel a pour mission de tenir haut dans l'Église l'étendard de la vie contemplative?

La *Disp.* IX examine l'excellence de la contemplation. Ne désignait-on point celle-ci, dans la structure générale du *Cursus*, comme l'élément conférant la perfection au sujet? On examinera donc les différents aspects de bonté qu'elle peut présenter.

La *Disp.* X intéressera par l'examen très poussé qui y est fait des rapports entre la vie active et la vie contemplative.

A partir de la *Disp.* XI commence une nouvelle série d'études. Jusqu'ici la contemplation fut examinée en elle-même et dans quelques-unes de ses propriétés; maintenant on la considérera dans ses principes, tant éloignés que prochains. Vient d'abord le principe « quod » : le sujet qui se livre à la contemplation. C'est ici que nous trouvons l'intéressante question : « Est-il permis à tout le monde de tendre à la contemplation? » Pour ce qui regarde l'acquise, cela ne peut faire difficulté : « il est licite de faire des efforts pour y atteindre, donc nous pouvons

(1) Joseph a Jesu-Maria, *Don que tuvo*, cap. I, p. 511, Edic. crit. S. Juan de la Cruz, t. III.

y tendre, et la demander à Dieu » (n. 17). Pour ce qui regarde l'infuse une distinction s'impose : » Entendue au sens de rapt. d'extase et d'autres faveurs semblables, nous ne pouvons nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer » (n. 18). « Entendue au sens de l'acte de contemplation, nous ne pouvons nous efforcer de l'atteindre par nos propres efforts, mais nous pouvons y aspirer, la désirant ardemment et la demandant humblement à Dieu » (n. 23). Ceci est d'une netteté parfaite. Faut-il aller plus loin et dire que les chrétiens, tout au moins ceux qui tendent à la perfection, ont l'obligation de tendre à la contemplation infuse? L'auteur ne le croit pas, même il interprète la thèse de Philippe de la Trinité, reprise par Antoine du Saint-Esprit et par Vallgornera : « Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle », dans le sens d'une nécessité d'utilité. Et à vrai dire, à examiner les preuves des auteurs en question, on ne peut lui donner tort.

Mais pourrait-on en conclure que Joseph du Saint-Esprit abandonne un point doctrinal, cher à la tradition carmélitaine, selon laquelle la fin poursuivie par les membres de l'ordre du Carmel serait la contemplation infuse? Nous ne le croyons pas. On voudra remarquer qu'à l'endroit en question où l'obligation est niée, l'auteur ne s'occupe pas des membres de l'ordre du Carmel, mais des chrétiens en général ou tout au plus de ceux qui tendent à n'importe quelle forme de perfection. L'examen des obligations de l'enfant du Carmel ne vient que plus loin. Puis, quand il les aborde, l'auteur se met à un point de vue particulier : quelle obligation, au point de vue de la vie d'oraison, pèse sur le Carme, sous péché mortel? (n. 83) On pourra sans doute trouver ce point de vue restreint, c'est néanmoins celui auquel l'auteur s'est mis. Graduellement on nous affirme : « Le profès de notre règle est tenu à l'oraison purement mentale » (n. 122). « Nos enfants du Carmel sont tenus sous péché mortel de tendre à la contemplation » (n. 149). Et un peu plus bas l'on précise : « Entendez la contemplation acquise au sens propre et rigoureux ». Mais, somme toute, si la contemplation acquise est la disposition la meilleure à l'infuse et y mène normalement, tendre à l'une, n'est-ce pas en pratique tendre nécessairement à l'autre? Dès lors on peut dire qu'en tendant à la contemplation acquise le carme s'achemine vers l'infuse, il s'acquitte donc de tout son devoir. Et si par « tendre à » l'on entend des efforts positifs pour y arriver,

peut-il même porter ses vues plus haut? (n. 82). La contemplation infuse, étant un don de Dieu, ne peut être le terme de nos efforts; nous pouvons seulement nous y disposer.

La *Disp.* XII traite « de la puissance prochaine posant l'acte de contemplation divine ». Cette puissance n'est pas la volonté (n. 14), mais l'intelligence (n. 29). « Essentiellement et principalement elle est un acte de l'intellect spéculatif, secondairement pourtant elle relève de l'intellect pratique » (n. 58). Puis l'auteur aborde une question du plus haut intérêt concernant la nature même de l'acte contemplatif envisagé comme opération intellectuelle. « Ce n'est nullement un acte de simple appréhension » (n. 74). « Elle n'appartient pas non plus à la troisième opération de l'intelligence » (n. 94). C'est donc un jugement. Mais quel jugement? Il faut distinguer : « La contemplation qui ne se fait pas « à partir des causes » est un jugement « discrétif », acte de discernement, distinguant par exemple l'incréé du créé; ce jugement relève du don d'intelligence. Au contraire, les dons de science ou de sagesse entrent-ils en jeu, et la contemplation se fait-elle « à partir des causes », elle sera un jugement « résolutif », jugement remontant de la chose affirmée à ses causes ou raisons. Ce sont là à coup sûr des points de vue intéressants.

Après l'examen de la puissance prochaine vient celui de l'habitus, que nous amène la *Disp.* XIII. Ici, la foi, « illustrée » par les dons du Saint-Esprit, est désignée comme le principe prochain tant de la contemplation acquise que de l'infuse (n. 47). Mais cette thèse est positive, non exclusive. Il est en effet une contemplation acquise qui a pour principe prochain l'habitus théologique, et certaines contemplations infuses procèdent de la foi illuminée par un principe supérieur aux dons. Examinant le mode de coopération des dons à l'acte contemplatif, l'auteur déclare : « Les dons du Saint-Esprit ne posent point l'acte de contemplation divine, mais ils modifient l'acte posé par la foi illustrée. »

Une dernière *Disp.*, la XIV^e^, traitant des « espèces » servant à l'acte de contemplation, vient clôre le second « prédicable ». Notons-en les conclusions les plus importantes : « La contemplation relevant de la foi ne requiert point d'espèces entitativement surnaturelles, il ne lui faut que des espèces entitativement naturelles mais coordonnées d'une manière surnaturelle » (n. 1). Au contraire, « les espèces servant à la contem-

plation qui est un acte de la science infuse sont entitativement surnaturelles » (n. 12). Mais les aspects les plus intéressants de cette question sont touchés au volume suivant où l'on examine longuement l'existence d'une contemplation humaine sans « conversio ad phantasmata ». L'examen de cette question, que nous espérons faire en son temps, nous manifestera certaines vues assez originales de l'auteur au sujet de la délimitation du caractère miraculeux que peut présenter la contemplation.

Nous croyons que la publication de ce second volume montrera bien plus puissamment que celle du premier l'éminent intérêt que présente l'étude du *Cursus* pour la solution des problèmes mystiques. Déjà ce second volume, comme du reste le premier, nous fait voir Joseph du Saint-Esprit nettement favorable à l'unité de la vie spirituelle; cette impression ne fera que s'accroître par la lecture des volumes suivants.

Ajoutons, pour finir, qu'au point de vue du soin apporté à l'édition, ce volume ne le cède en rien au premier. La somme énorme de labeur qu'il a dû coûter à son rééditeur nous portera à excuser le retard qu'il a mis à paraître. Nous souhaitons néanmoins qu'une prompte publication des derniers volumes nous mette à bref délai entre les mains l'œuvre entière, dont on ne pourra qu'alors saisir toute l'importance.

Courtrai, mai 1926.

fr. Gabriel de Ste-Marie-Madeleine, O.C.D.

Sur les Actes des Apôtres [1]

M. Jacquier, dont on connaît les importantes contributions aux études néo-testamentaires, vient de donner à la collection « Études Bibliques » un Commentaire des Actes des Apôtres.

Les premières pages de l'Introduction nous transportent en pleine mêlée des critiques. Nulle part, peut-être, n'apparaît mieux le caractère anarchique de l'exégèse rationaliste. De cette longue revue des opinions émises sur ce sujet, depuis 1845, se dégage l'impression que « dans l'étude des Actes on n'a pas toujours marché de progrès en progrès... Il reste toutefois que les travaux de Harnack constituent un apport sérieux en faveur des données traditionnelles, relatives à l'authenticité et à la valeur historique des Actes.

Dans la critique interne, l'argument philologique, si bien mis en valeur par Harnack, les divers problèmes que soulève l'étude comparée des Actes et des Épîtres de saint Paul sont longuement et soigneusement étudiés. On aurait même pu supprimer certains développements, puisqu'on se réservait de les reproduire dans le commentaire ; c'était un moyen facile d'alléger ce gros volume sans l'appauvrir.

L'auteur des Actes a eu pour but, d'après M. J., de montrer « la fondation de l'Église chrétienne, sa naissance à Jérusalem, son extension à travers la Judée et la Samarie et enfin à travers le monde romain jusqu'à la capitale de l'empire » (p. CXII). Formule exacte, mais qui a pourtant l'inconvénient de laisser dans l'ombre le saisissant leit-motiv de la joie du progrès de l'Évangile sous l'action toute-puissante de l'Esprit, dont Harnack a si bien senti la beauté.

(1) Collection « Études bibliques ». *Les Actes des Apôtres*, Introduction, texte, traduction et commentaire, par M. Jacquier, CCCV-823 p., in-8 raisin. Paris, Gabalda, 1926.

Le point capital en matière de critique des Actes est celui de leur autorité historique. Une fois reconnu que l'auteur a voulu écrire un livre d'histoire, reste à examiner la manière dont il a exécuté son dessein. La valeur des sources mises en œuvre et la manière dont Luc les a traitées donnent à ce sujet toutes les garanties désirables. A la manière des historiens grecs, Luc a retravaillé ses sources pour leur imprimer la note personnelle de son style, tout en leur laissant une couleur aramaïsante qui décèle leur origine. Mais là s'est borné son travail d'adaptation. Historien véridique, il n'a pas défiguré les faits dans un but tendancieux.

La valeur historique des récits ressort de leur confrontation avec les documents, écrits ou monumentaux, de la même époque. M. Jacquier repousse avec raison l'hypothèse sans base d'une dépendance de Luc par rapport à l'historien Josèphe. Étant donné l'importance aujourd'hui accordée aux discours des Actes, M. J. a été bien inspiré de leur accorder une attention spéciale. On sait en effet les attaques violentes dont ils ont été l'objet de la part des modernes dont il reste, il est vrai, peu de chose, après la brillante argumentation de M. Harnack.

Les questions qui demandent des éclaircissements spéciaux sont traités dans neuf *excursus* renvoyés à la fin du livre. Arrivé au terme de cette longue étude, on regrette de n'en pas trouver les conclusions générales condensées en quelques formules précises.

Nous avons déjà dit que l'ordre adopté nous paraissait discutable. La rédaction est aussi trop lâche; les éléments mis en œuvre sont plutôt juxtaposés que liés et fondus en une forte unité organique. Il y a des redites; des pages entières de l'introduction sont reproduites dans le commentaire, donnant à l'exposé une allure un peu traînante. Nous aimerions qu'au lieu de s'étendre sur des systèmes dont beaucoup relèvent déjà de l'archéologie, M. J. accordât davantage à l'exposé et à la justification de son propre point de vue. L'auteur expose d'une manière fort détaillée les opinions des autres, ne propose la sienne que trop rarement ou trop timidement.

Mais est-il besoin de dire que ces menues critiques n'atteignent pas la valeur foncière de ce remarquable travail? On eût pu le désirer plus brillant et plus alerte, mais certainement pas plus solide. On aimera à y retrouver l'esprit traditionnel

et scientifique, l'érudition exhaustive, la sûreté de jugement et la clarté d'exposition, si appréciées des lecteurs du distingué critique. Ses abondantes explications philologiques et historiques, ses remarques judicieuses en soulignant les mots et les traits de valeur, jettent une vive lumière sur le texte sacré.

Tous ceux qui aspirent à une piété *secundum scientiam* liront avec profit cet ouvrage. Ils regretteront pourtant d'y voir trop réduite la part de la psychologie religieuse — et de la théologie spirituelle. Le rôle de l'exégète catholique ne doit pas se borner à celui d'un simple éplucheur de mots et de syllabes. Les livres qu'il prend à tâche d'expliquer sont des livres religieux, écrits par des croyants, pour des croyants. Il importe souverainement de mettre en relief la pensée religieuse des auteurs sacrés et sa valeur de vie surnaturelle. Toute exégèse qui n'aboutit pas à cela se découronne et manque son but. Il y a, dans le Livre des Actes, toute une théologie en action ; ce que le lecteur catholique demande à son interprète, c'est de lui montrer, dans ces pages inspirées, la divine figure du « Seigneur Jésus », planant sur la communauté primitive, objet de l'amour et du culte des fidèles, et l'Esprit-Saint, vivant dans les âmes et dans l'Église, amenant le corps mystique de l'état embryonnaire à son plein développement ; c'est de lui faire voir comment la description de l'activité apostolique, de la hiérarchie du culte chrétien, des sacrements, fait de ce livre, entre tous, le livre du catholicisme.

M.-L. Dumeste.